La philosophie en syriaque

Collection Études Syriaques

Direction

Muriel Debié
Alain Desreumaux
Margherita Farina
Flavia Ruani

Comité scientifique

André Binggeli
Pier Giorgio Borbone
Françoise Briquel Chatonnet
Dominique Gonnet
Henri Hugonnard-Roche
Charles Naffah
David Taylor
Émilie Villey

ÉTUDES SYRIAQUES

16

La philosophie en syriaque

Volume édité par

Emiliano Fiori et Henri Hugonnard-Roche

GEUTHNER

Couverture

Berlin, Staatsbibliothek Petermann I 9, fol. 7v.

© 2019, S.N. LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER S.A.
16, RUE DE LA GRANDE CHAUMIÈRE - 75006 PARIS

ISBN : 978-2-7053-4042-1
Tous droits réservés

Composition de la couverture
Chloé Heinis

En hommage à Giuseppe Furlani
(1885-1962)

Remerciements

La seizième table ronde de la Société d'études syriaques à l'origine de ce volume a été organisée par Emiliano Fiori et Henri Hugonnard-Roche le 16 novembre 2018. Elle a disposé de crédits par le Centre Jean Pépin (UMR 8230, CNRS / ENS), le Laboratoire Orient et Méditerranée (UMR 8167, CNRS / Université Paris-Sorbonne / Université Paris 1 / EPHE, PSL / Collège de France), l'Institut de recherche et d'histoire des textes (UPR 841 du CNRS), l'École pratique des hautes études, le projet « Floriental » mené par Robert Hawley (« From Babylon to Baghdad: Toward a History of the Herbal in the Near East », ERC-2010-Starting Grant 263783) et le projet « Phasif » mené par M. Aouad (« Le patrimoine philosophie arabe et syriaque en Île-de-France et ailleurs »), qui fait partie des Domaines d'intérêt majeur (DIM) de la région Île-de-France.

Elle a bénéficié, comme les tables rondes précédentes, de la généreuse mise à disposition par l'Institut protestant de théologie de Paris (IPT) de ses locaux dans le centre de Paris. La publication de cet ouvrage a bénéficié du soutien du labex RESMED.

Nos remerciements vont à Muriel Debié, à Alain Desreumaux, à Margherita Farina et à Flavia Ruani, qui ont prêté main-forte pour la relecture de certains textes et pour les traductions en français. Un remerciement particulier à Émilie Villey pour avoir fortement voulu cette journée, et à Emmanuelle Capet pour son travail minutieux et attentif de relecture de tous les textes.

La mise en pages a été réalisée par Emmanuelle Capet (UMR 8167).

Les textes syriaques ont été composés avec les polices de caractères meltho élaborées par Beth Mardutho, The Syriac Institute [www.bethmardutho.org].

Introduction

Emiliano Fiori
Université « Ca' Foscari » de Venise

Le but de ce volume est double. D'un côté, nous voulons donner un aperçu de la philosophie en syriaque, des origines au XIII^e^ siècle, à un public plus large que celui des historiens de la philosophie. Il s'agira surtout de fournir des moyens d'orientation dans l'histoire des études philosophiques, replacées dans leur époque et leur milieu culturel ; il sera donc surtout question d'histoire intellectuelle au sens le plus large. Toutefois, des moments de réflexion plus approfondie et de présentation de questions plus strictement techniques ne manquent évidemment pas. Bien que la philosophie écrite en syriaque ait déjà fait l'objet d'études terminologiques et thématiques parfois même poussées, la spécificité des situations qui ont motivé l'activité philosophique des Syriaques, et donc la variété historique des attitudes syriaques envers la philosophie, n'ont pas encore été suffisamment approfondies. De l'autre côté, ce volume vise aussi à faire le point, dans une publication unitaire, de l'état des études sur la philosophie en syriaque, qui ont été très riches dans les trente dernières années, surtout grâce aux travaux d'Henri Hugonnard-Roche, de John Watt et de Daniel King, mais qui ont souffert d'une certaine dispersion.

Dans le seul article paru jusqu'à aujourd'hui sur ce que cela signifie de faire l'histoire de la philosophie en syriaque, une contribution de 2014, Daniel King[1] se proposait la tâche clarificatrice de faire justice des préjugés contre la philosophie produite en syriaque. Selon l'opinion la plus répandue, qui répète et renforce l'histoire que racontait al-Fārābī, l'obscurantisme des Églises syriaques fut un obstacle à la libre expansion de la philosophie grecque ; seuls les Arabes musulmans surent la réimplanter à Bagdad. La philosophie syriaque, à la différence de la *falsafa* arabe, n'aurait jamais apporté une contribution quelconque au progrès de la réflexion

1. King 2014.

La philosophie en syriaque, E. Fiori & H. Hugonnard-Roche (éds), Paris, 2019
(Études syriaques 16), p. 1-10.

philosophique commencée par les Grecs. L'objet d'étude propre de l'histoire de la philosophie syriaque, suggère King, n'est pourtant pas l'histoire de la production d'une nouvelle philosophie par les Syriaques. La perspective de King a un grand mérite : elle reconnaît qu'il y a des formes culturelles et religieuses spécifiques du monde syriaque, qui ont été déterminées avant tout par le christianisme, et que la philosophie grecque s'entrelaça avec ces formes typiquement syriaques d'une façon toute particulière, habituellement ignorée par les spécialistes d'histoire de la philosophie. De cette perspective historicisante, qui immerge la philosophie dans l'histoire de la culture syriaque, on peut bien évidemment observer, à côté des continuités, aussi des discontinuités qui sont justement dues à l'action du contexte syriaque sur la philosophie grecque.

Continuité. Du côté de la continuité il faut d'abord mentionner les développements de la philosophie en syriaque avant l'introduction de la logique. La première partie de ce volume est consacrée à cette phase historique, qui va du IIe au IVe siècle, dans laquelle les formes et les discours contemporains de la *paideia* hellénistique se prolongent de manière tout à fait naturelle en syriaque, tout en assumant bien sûr aussi des formes spécifiques. Les élites urbaines des villes où le syriaque est parlé à côté du grec sont élevées dans le même système éducatif que le reste de l'Empire romain, et manifestent donc les mêmes goûts intellectuels. Comme Alberto Rigolio le montre dans ce volume, un grand nombre de ces traités que l'on qualifie de « philosophie populaire » montrent en réalité par leur contenu éthique et fortement orienté vers la pratique une conception de la philosophie comme « exercice spirituel » et comme mode de vie que les élites syriaques durent partager avec leurs pairs de langue grecque. La même logique paraît avoir régi la production des sentences et des courts textes attribués souvent aux philosophes grecs anciens, qui fonctionnèrent pour les chrétiens de langue syriaque comme des « *progymnasmata* syriaques » comme les appelle Yury Arzhanov dans ce volume, en démontrant que ces textes de contenu sapiential étaient utilisés, comme les *progymnasmata* (« exercices préparatoires ») des écoles grecques de l'Empire romain, en tant que matériaux didactiques dans la construction rhétorique des discours. Mara Nicosia aussi, dans son article, nous montre jusqu'à quel point la réflexion rhétorique des Grecs pénètre la culture syriaque bien au-delà du premier millénaire. D'ailleurs il ne faut pas oublier que, comme dans tout l'Empire, dans le monde syriaque, la pratique de la philosophie se heurte à la complexité des attitudes chrétiennes envers la *paideia* grecque, au rapport foncièrement antinomique entre révélation et

philosophie[2] qui donne lieu à des solutions parfois très originales, surtout dans le cas de Bardesane. C'est, on pourrait dire, *le* problème crucial de la philosophie dans le monde syriaque en tant que monde chrétien : l'étude de cette discipline devrait en effet être toujours guidée par la question du rapport entre christianisme et philosophie[3]. C'est à cette tension qu'Alberto Camplani consacre sa contribution, montrant dans un vaste panorama la diversité et l'originalité des solutions du premier christianisme syriaque, des *Odes des Salomon* à Aphraate et d'Éphrem à Bardesane. La contribution d'Izabela Jurasz est par contre entièrement consacrée à ce dernier auteur et à son école, dont l'importance pour l'histoire de la philosophie en syriaque justifie un chapitre à part dans ce volume, comme c'est le cas de Sergius de Rēšʿaynā et de Barhebraeus. Jurasz nous propose une reconsidération détaillée des éléments de ce qu'elle appelle le « syncrétisme » philosophique de Bardesane, qui mêle dans une synthèse personnelle, marquée par le christianisme, de nombreux apports provenant de plusieurs systèmes philosophiques (et religieux) de l'Antiquité.

Sur le plan de la continuité, il faut ensuite mentionner, lorsque la logique fut introduite en syriaque au VI^e^ siècle, le positionnement des philosophes syro-occidentaux dans la lignée néoplatonicienne alexandrine du commentaire sur les œuvres de logique, et l'activité de traduction. Dans un premier sens, notre table ronde sur la philosophie s'insère ici et c'est ici qu'il est particulièrement approprié de parler de philosophie *en* syriaque, à savoir en considérant la philosophie syriaque comme philosophie grecque faite en syriaque, à partir d'une forte intégration de ses protagonistes dans la tradition de l'hellénisme de l'Antiquité tardive. Ici, c'est le mot « philosophie » qui prévaut : c'est la philosophie, discipline éminemment grecque, transposée et pratiquée en monde et en langue syriaque. Bien des écrits nous sont parvenus en syriaque traitant de la logique au sens strict du terme, dont beaucoup ont été étudiés par Henri Hugonnard-Roche, avec l'acribie et la science qui lui sont propres. Il s'agit de textes au contenu technique, relevant d'habitude de la logique aristotélicienne, et donc considérés comme proprement « philosophiques », et c'est sur ces textes qu'est surtout fondée la représentation que nous avons normalement de la philosophie en syriaque : c'est avant tout dans cette perspective qu'on

2. Voir Morlet 2014, p. 103 : « la réflexion chrétienne de l'Antiquité est traversée par une antinomie : d'un côté, la philosophie apparaît aux chrétiens comme un mal, comme une source d'erreur ; d'un autre côté, elle leur semble présenter un certain nombre de vérités, en accord avec la foi. »

3. C'est bien ce que reconnaît aussi King 2014, surtout p. 241-243 : voir ci-dessous, « Discontinuité 1 ».

a voulu l'étudier jusqu'à nos jours. Il s'agit bien sûr d'une perspective très importante, voire décisive, que nous retrouverons dans le présent volume. En ce sens, on peut parler d'une « entrée » de la philosophie grecque dans le monde syriaque, et cette entrée date, du moins en milieu syro-occidental, de la production de Sergius de Rēšʿaynā au début du VI^e^ siècle, et en milieu syro-oriental, probablement, du voyage en Occident du catholicos Mar Aba I^er^ au milieu du même siècle. Mais il n'y a pas, à proprement parler, d'importation d'une culture à une autre, car dans le cas de Sergius en particulier c'est un intellectuel bilingue, qui vécut en même temps dans les deux cultures grecque et syriaque, qui importa la philosophie. Il en va de même pour les moines de Qennešre, dont la continuité avec la haute culture grecque est représentée par la lignée même du monastère, qui fut fondé dans la première moitié du VI^e^ siècle par Jean bar Aphthonia, un moine de langue grecque en territoire byzantin, et se distingua tout de suite par son activité intellectuelle. Sergius et « l'école » de Qennešre, traités respectivement par Matthias Perkams et par Henri Hugonnard-Roche, ne peuvent donc qu'être placés au centre de ce volume. Du point de vue historique, la philosophie de Sergius et de Qennešre est la philosophie grecque continuée en une autre langue par une élite d'intellectuels qui participent encore pleinement ou largement du monde qui l'a produite. Il s'agit donc de ce que Salam Rassi et Daniel King dans notre volume appellent fort justement la philosophie « gréco-syriaque ». De plus, l'article de Perkams sur Sergius nous révèle pour la première fois une autre forme de continuité, la continuité interconfessionnelle de la philosophie grecque en syriaque, en nous montrant que l'œuvre logique du syro-occidental Sergius eut une vaste fortune, certes souterraine, mais réelle, en milieu scolaire syro-oriental.

Discontinuité, 1. Et pourtant, les Syriaques christianisent profondément la philosophie grecque. C'est ici que s'insère la discontinuité telle que Daniel King l'entendait dans son article de 2014. La philosophie grecque, au sens surtout de la logique aristotélicienne, est en effet aussi transformée quant à sa visée en raison des spécificités de la culture religieuse chrétienne. Selon les exemples de King, faire l'histoire des discontinuités signifie « to explain the differing effects of religious pressures or spiritual aspirations »[4]. Dans l'article pour ce volume, Daniel King s'interroge justement sur cette question, en se concentrant en particulier sur les raisons qui poussèrent les Syriaques à étudier la logique, et en cherchant surtout à supprimer le lieu commun qui voudrait que la logique ait été introduite en syriaque

4. KING 2014, p. 243.

pour des raisons de controverse christologique. Les Syriaques conçurent plutôt et acquirent la logique comme une introduction à des degrés supérieurs d'instruction religieuse, ou comme une préparation à des disciplines techniques telles que la médecine, et en cela ils gardèrent une forte continuité avec les néoplatoniciens de l'Antiquité tardive. Dans le présent volume, King souligne surtout cet aspect de continuité ; mais la discontinuité est bien évidemment aussi très prononcée, car le contexte religieux est profondément différent. Si la forme du curriculum reste en général la même, il y a pourtant une forte discontinuité du contenu : dans le *cursus studiorum* proposé par Sergius dans son *Discours sur la vie spirituelle*, l'étude de la logique et des sciences profanes grecques est réinterprétée dans un cadre ascético-théologique qui exclut la lecture de Platon, dans laquelle culminait le curriculum néoplatonicien, et qui s'enracine plutôt dans la tradition des penseurs de l'Alexandrie chrétienne, de Clément à Origène et à Évagre le Pontique.

En outre, pour ajouter un élément ultérieur de discontinuité, il faut rappeler que ce curriculum, que Sergius proposa à l'imitation des Syriaques, ne resta pas lui non plus inchangé au long des siècles, comme aujourd'hui l'on tend à penser[5]. Une étude plus poussée des auteurs individuels démantèlerait la conception qu'une idée précise de curriculum menant de la logique à la « mystique » était présente en tout moment dans le monde syriaque.

Discontinuité, 2. À l'autre bout de l'histoire de la philosophie en syriaque, entre le X^e^ et le XIII^e^ siècle, se manifestent par contre des discontinuités majeures conditionnées par l'adaptation progressive au contexte musulman, ce qui est très évident chez les aristotéliciens chrétiens de Bagdad et au plus haut degré chez Barhebraeus, dont l'œuvre orchestre à bien des égards les apports de la *falsafa* islamique, en particulier d'Avicenne. C'est la transformation progressive de la philosophie en philosophie syro-arabe, comme Salam Rassi l'explique dans son article : si les philosophes syriaques utilisent encore les ressorts de la philosophie gréco-syriaque là où ils existent, ils n'hésitent pourtant pas à avoir recours à la *falsafa* dans les cas où ils n'ont pas produit leur propre réflexion, surtout dans le domaine de la métaphysique. Notre volume présente et étudie aussi ces phénomènes cruciaux de discontinuité, surtout dans la dernière partie. Ici, l'étude de Cecilia Martini illustre le point culminant d'une philosophie proprement syro-arabe. Martini nous montre en effet jusqu'à quel degré la

5. Voir WATT 2010, 2011, 2013, 2014, 2015, 2017 et aussi, à certains égards, l'article de Daniel King dans le présent volume.

spéculation philosophique des penseurs de culture religieuse syriaque du Xe siècle, tels que Mattā ibn Yūnus et son disciple Yaḥyā ibn ʿAdī, s'inséra dans le développement contemporain de la *falsafa*, en participant sur un pied d'égalité à l'exégèse de la *Métaphysique* aristotélicienne et en écrivant exclusivement en arabe. L'étude déjà cité de Rassi nous montre aussi comment les écrivains qui gardent le syriaque comme langue d'expression littéraire ne participent pas moins au même développement de la culture philosophique. L'article de Hidemi Takahashi, enfin, nous renseigne sur la phase la plus mûre et d'ailleurs finale de ce parcours syro-arabe, en réfléchissant sur les différentes approches de la philosophie arabe mises en œuvre par Barhebraeus dans ses ouvrages philosophiques et théologiques. Takahashi nous montre qu'un intellectuel syriaque du XIIIe siècle était tellement féru de philosophie arabe qu'il pouvait réserver une partie de son œuvre, évidemment adressée à ses pairs, à l'application « pure » de la *falsafa* sans trop se préoccuper de l'orthodoxie chrétienne de ses propos ; ce qui, de l'autre côté, n'empêchait pas que, dans les œuvres théologiques, Barhebraeus condamnât les doctrines péripatéticiennes qui n'étaient pas en accord avec le dogme ecclésiastique.

Discontinuité, 3. De Sergius à Barhebraeus, toutefois, on étudie surtout l'attitude des Syriaques envers la tradition aristotélicienne. Cette approche, bien que digne d'éloge pour son attention à la diversité des contextes spécifiquement syriaques, reste gréco-centrique, car elle étudie comment la philosophie grecque se transforme, à savoir ce qui arrive à la philosophie grecque parmi les Syriaques, comment ils la modifient et pourquoi. La philosophie grecque, et surtout la tradition d'Aristote, en est encore et toujours la protagoniste. Cette approche oublie d'inclure dans sa narration un autre aspect, à savoir ce qui arrive au discours culturel et religieux syriaque lorsqu'il assimile la philosophie, c'est-à-dire la retombée de la philosophie dans le discours général du christianisme syriaque. Ici, c'est sur la culture syriaque et non sur la philosophie grecque que porte l'accent. Si l'amour pour la science et la philosophie grecques en tant que telles a pu être parfois même très poussé parmi les Syriaques, surtout dans un monastère comme Qennešre, l'usage syriaque de la philosophie doit toujours être compris dans le cadre plus large d'un discours religieux dans lequel la philosophie n'est vraiment assimilée que lorsqu'elle peut lui être utile. L'activité intellectuelle vise toujours des problèmes théologiques, liturgiques ou ecclésiologiques ; la philosophie n'est ni une entreprise indépendante, ni une religion telle qu'elle l'était pour les néoplatoniciens de l'Antiquité tardive ; elle ne devient intéressante que lorsqu'elle peut être fonctionnelle pour l'équilibre tout particulier, original, des composantes

discursives de la culture syriaque. Adam Becker l'avait déjà exprimé de manière synthétique : « it is important to emphasize that the East-Syrians were not engaged in philosophy per se [...] the East-Syrian appropriation of philosophical terms and concepts consisted of a pragmatic selection of what would ultimately be useful only to issues of theological and devotional concern. »[6]

Si on ne garde pas à l'esprit que la philosophie grecque, une fois introduite en syriaque, ne se transforme pas seulement elle-même, mais transforme à son tour la culture syriaque, on court le risque majeur qui a toujours marqué l'histoire de la philosophie en syriaque, à savoir de déprécier, comme une philosophie pauvre, le discours philosophique des Syriaques, qui pourtant dépasse la simple histoire de la philosophie grecque pour devenir l'histoire de la culture syriaque. Car ce n'est qu'en laissant de côté l'attitude gréco-centrique que l'on peut vraiment éviter certains malentendus et dépréciations. Si l'on fait, comme on l'a généralement fait, l'histoire de la philosophie en syriaque en tant qu'évolution en syriaque de la pensée grecque, on est, par exemple, tout de suite amené à constater qu'à la philosophie syriaque ont manqué une métaphysique, une psychologie articulée, une physique ; dans ces domaines, elle semble être restée presque imperméable à l'influence grecque, avec l'exception de quelques apports dans le domaine de la psychologie avec l'influence de Némésius d'Émèse mais sans aucun contact direct avec la psychologie aristotélicienne. De ce point de vue, on ne peut qu'être déçu, comme King le rappelait déjà en 2014[7]. Il s'agit d'une perception répandue parmi les historiens de la philosophie, même si elle n'avait jamais été vraiment argumentée avant que Dimitri Gutas ne l'explicitât dans une monographie qui fit autorité, *Pensée grecque, culture arabe* de 1998[8]. Pour ce savant, les Syriaques avaient une culture philosophique limitée du point de vue de la quantité et non créative du point de vue de la qualité, et ils ne s'en occupèrent vraiment que quand le califat abbasside fournit un contexte socioculturel – et l'argent – pour que cela se produise[9]. Gutas n'exprimait pas un jugement de valeur, mais, de fait, il poussait les Syriaques en dehors de la trajectoire de la philosophie grecque en Orient. Cette attitude a fini par reproduire et propager dans les décennies suivantes, malgré les grands progrès récents dans l'étude de la philosophie en syriaque, les vieux préjugés peu argumentés de Renan

6. Becker 2008, p. 179.
7. King 2014, p. 233-234.
8. Gutas 1998.
9. Gutas 1998, p. 20-22.

et Baumstark[10]. Mais ces préjugés sont erronés pour deux raisons. La première, c'est que dans son livre Gutas sautait de Sergius de Rēšʿaynā à Timothée Ier et qu'il ignorait la vitalité de la production strictement philosophique en syriaque entre ces deux extrêmes. S'il est vrai qu'en syriaque manquent beaucoup de disciplines, Gutas passait sous silence (tout en ne l'ignorant pas !)[11] toute la ferveur philosophique qui va de Proba et de Paul le Perse (auxquels Henri Hugonnard-Roche consacre une brève contribution dans ce volume) jusqu'à Qennešre et à une personnalité comme Jacques d'Édesse, et il ignorait surtout l'originalité de certains développements en monde syro-oriental.

Gutas ignorait surtout les formes toutes particulières de la refonte de la logique aristotélicienne dans le discours religieux syriaque, dont un exemple très surprenant est celui du synode de Ḥenanišoʿ II en 775 ; ici la logique devient un code expressif, plutôt que conceptuel, d'une problématique ecclésiologique. Dans d'autres cas encore, la logique sert à résoudre des controverses concernant les sacrements, comme dans la lettre d'Éphrem, le métropolite de l'Élam, à Gabriel Bokhtišoʿ, qu'on lit en appendice au *Synodicon Orientale*. Dans tous ces cas, il s'agit bien de la philosophie grecque qui se métamorphose pour devenir une autre chose : un langage permettant d'articuler certains problèmes de la culture syriaque. De ces formes de refonte, qui sont spécifiques de cette Église syro-orientale que Gutas ne voyait que comme un réceptacle passif de la politique culturelle des califes abbassides, Vittorio Berti parle dans ce volume.

Un deuxième lieu commun de la perspective gréco-centrique, qui n'apparaît pas dans le livre de Gutas mais qui est bien à la base des préjugés d'un Renan et aussi d'un William Wright[12] sur la culture syriaque en général, c'est que la pensée doit forcément s'exprimer dans les formes de la philosophie grecque, voire aristotélicienne ; que s'il n'y a pas ça, ou pas suffisamment, alors il n'y a pas de pensée ; et que les Syriaques n'eurent par conséquent aucune forme, ou pas suffisamment, de pensée. Les Syriaques par contre, outre qu'ils s'intéressaient à la philosophie grecque beaucoup plus que ce qu'affirmait Gutas dans son livre, pensaient selon des catégories différentes. Même si l'on exclut la « pensée symbolique » de la poésie, d'Éphrem à Narsaï, de Jacques de Saroug à la poésie liturgique, du livre Warda et de ʿAbdišoʿ à Isaac Šbadnaya, il y a quand même la pensée ascético-philosophique d'Évagre le Pontique, qui est déjà directement et

10. Renan 1852, p. 3 ; Baumstark 1900, p. v.

11. Dans Gutas 1983, par exemple, il avait travaillé sur Paul le Perse.

12. Wright 1894, p. 2.

indirectement chargée de moyen- et néoplatonisme, et qui informe une grande partie de l'ascétique syro-orientale. Parmi les syro-occidentaux, il y a la lecture assidue, la traduction intelligente et le commentaire des penseurs chrétiens grecs les plus philosophiquement ardus, comme Cyrille d'Alexandrie, Sévère d'Antioche, Denys l'Aréopagite, Jean Philopon.

Notre volume veut se faire l'expression de toutes ces approches multiples de la continuité et de la discontinuité du discours philosophique en syriaque : de l'approche gréco-centrique qui se concentre sur les problèmes de la transmission des concepts philosophiques grecs, dont nous voulons répéter l'importance, aussi bien que d'une approche plus focalisée sur la philosophie dans l'histoire de la culture syriaque. Les deux ne peuvent d'ailleurs être artificiellement séparées. Le résultat que nous en espérons est un changement de perspective qui puisse libérer enfin l'histoire de la philosophie en syriaque d'un préjugé difficile à extirper.

Bibliographie

Baumstark 1900 : Anton Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern vom V.–VIII. Jahrhundert: Syrische Texte. 1, Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles; Syrische Commentare zur Εἰσαγωγή des Porphyrios*, Leipzig.

Becker 2008 : Adam H. Becker, *Sources for the Study of the School of Nisibis*, Liverpool (Translated Texts for Historians 50).

Gutas 1983 : Dimitri Gutas, « Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Baġdad », *Der Islam* 60, 2, p. 231-267.

Gutas 1998 : Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*, London – New York.

King 2014 : Daniel King, « Continuities and Discontinuities in the History of Syriac Philosophy », dans E. Coda & C. Martini Bonadeo (éds), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge : études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Paris (Études musulmanes 44), p. 225-244.

Morlet 2014 : Sébastien Morlet, *Christianisme et philosophie : les premières confrontations (Ier-VIe siècle)*, Paris (Série Antiquité).

Renan 1852 : Ernest Renan, *De philosophia peripatetica apud Syros commentationem historicam*, Paris.

Watt 2010 : John W. Watt, « Von Alexandrien nach Bagdad: Ein erneuter Besuch bei Max Meyerhof », dans A. Fürst (éd.), *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident*, Münster (Adamantiana: Texte und Studien zu Origenes und seinem Erbe 1), p. 213-226.

Watt 2011 : John W. Watt, « From Sergius to Mattā: Aristotle and Pseudo-Dionysius in the Syriac Tradition », dans J. M. Lössl & J. W. Watt (éds), *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*, Aldershot, p. 239-258.

Watt 2013 : John W. Watt, « The Syriac Aristotle between Alexandria and Baghdad », *Journal for Late Antique Religion and Culture* 7, p. 26-50.

WATT 2014 : John W. WATT, « The Syriac Translations of Ḥunayn ibn Isḥāq and their Precursors », dans M. Tamcke & S. Grebenstein (éds), *Geschichte, Theologie und Kultur des syrischen Christentums: Beiträge zum 7. Deutschen Syrologie-Symposium in Göttingen, Dezember 2011*, Wiesbaden (Göttinger Orientforschungen 1. Syriaca 46), p. 423-445 .

WATT 2015 : John W. WATT, « The Syriac Aristotelian Tradition and the Syro-Arabic Baghdad Philosophers », dans D. Janos (éd.), *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond: Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*, Leiden – Boston (Islamic History and Civilization 124), p. 7-43.

WATT 2017 : John W. WATT, « The Curriculum of Aristotelian Philosophy among the Syrians », *Studia Graeco-Arabica* 7, p. 171-192.

WRIGHT 1894 : William WRIGHT, *A Short History of Syriac Literature*, London.

Les discours de la philosophie dans les milieux chrétiens syriaques (IIe-IVe s.) : formes de l'argumentation et fondements intellectuels*

Alberto Camplani
Sapienza Università di Roma

Une histoire des relations entre la culture chrétienne syriaque et la philosophie grecque reste à écrire. Dans le présent essai, j'ai choisi de rester en dehors des contenus spéculatifs plus proprement techniques de la littérature syriaque des premiers siècles pour porter mon attention sur le cadre historique et les conditions culturelles diversifiées dans lesquelles des éléments de la philosophie grecque ont pu être utilisés du IIe au IVe siècle pour construire un discours théologique et contribuer au développement des identités chrétiennes de la région. Je vais tenter de répondre à l'appel lancé par les organisateurs de la journée d'études : « la spécificité des situations qui ont motivé l'activité philosophique des Syriens, et donc la variété historique des attitudes syriaques envers la philosophie, n'ont pas été suffisamment approfondies : on a plutôt eu tendance à étudier la philosophie en syriaque comme un bloc compact. »[1] Je propose donc de répondre à leur appel, en cherchant à regarder l'histoire de la première rencontre entre monde syriaque primitif et philosophie grecque avec une

* Je tiens à remercier les organisateurs du colloque, Henri Hugonnard-Roche et Emiliano Fiori, pour m'avoir invité : c'est un honneur de participer à nouveau à l'une des journées d'étude annuelles de la Société d'études syriaques, et une joie de contribuer à cette fascinante aventure intellectuelle, qui vise à associer la recherche scientifique dans sa forme la plus pure à sa transmission et à son enseignement, faisant des volumes de la collection non seulement les points de référence pour les études, mais également les outils pédagogiques les plus utilisés par les doctorants. Je remercie également Paul-Hubert Poirier et Éric Crégheur pour m'avoir donné l'occasion d'utiliser leur traduction du *Livre des lois des pays* avant sa publication dans la belle série « Bibliothèque de l'Orient chrétien » (Belles Lettres).

1. Je cite ici un passage du texte d'invitation.

La philosophie en syriaque, E. Fiori & H. Hugonnard-Roche (éds), Paris, 2019 (Études syriaques 16), p. 11-63.

vue d'ensemble, pour mieux percevoir la dialectique des diverses positions qui peuvent être perçues à travers une transmission textuelle variée.

Ce que je vais proposer est une première réponse à des questions évidentes mais absolument fondamentales qui me sont venues à l'esprit après avoir fréquenté pendant de nombreuses années l'*Évangile de Thomas* et la littérature liée à cet apôtre, les *Odes de Salomon*, les écrits de Bardesane, ceux de différents courants du judéo-christianisme syriaque, la *Doctrine d'Addaï*, la littérature apocryphe, mais aussi les œuvres d'Aphraate et d'Éphrem de Nisibe. Ce dernier auteur et le manuscrit London BL Add. 14 658, bien plus tardif, qui a préservé le matériel textuel utile pour l'histoire culturelle proposée ici (mais aussi les notices hérésiologiques de plusieurs auteurs, les citations, certains manuscrits), ne seront traités que comme un point de comparaison finale, un horizon sur lequel projeter la pluralité apparue dans les fragments et les textes cités par eux. En fait, je tenterai de placer les intermédiaires de la transmission (Éphrem et le manuscrit de Londres), qui conditionnent les modalités de nos connaissances, dans une relation dialectique avec l'objet de leur transmission, c'est-à-dire les fragments ou les textes de la littérature syriaque primitive ayant ou non une relation avec la philosophie grecque.

Même si nous laissons de côté, puisqu'il a été étudié avec d'excellents résultats, le problème des premières traces indubitables de philosophie grecque en langue syriaque[2], le questionnement qui nous concerne apparaît très clairement et peut être exprimé en deux séries de questions :

1) Quand le discours religieux des divers christianismes syriaques a-t-il commencé à utiliser certaines notions, certains genres littéraires (dialogues, sentences, traités), certaines méthodes d'enquête et de discussion provenant probablement sinon certainement de la philosophie grecque ?

2) Quand une réflexion sur la fonction de la philosophie grecque à l'intérieur du discours religieux a-t-elle été proposée ? Quand le terme *pīlāsāpūtā/pilāsūpyā* a-t-il été utilisé pour la première fois et dans quel sens ?

Je distingue clairement ces deux phases de la recherche, car une chose est l'utilisation des termes et des méthodes de la philosophie, qui peut provenir de l'éducation ou du contexte culturel de manière volontaire ou inconsciente,

2. Voir l'exemple des *Sentences* attribuées à Théano, traduites très tôt en syriaque selon Possekel 1998 ; voir aussi Bettiolo 2003 et Arzhanov 2019, p. 66-79 et 94, et son jugement général sur le genre des sentences : « The earliest witness to *SGP* provided by the quotations in the work of Sahdona and dated to the 7th century points to the 6th century as the probable date for the appearance of the *Sayings of Greek Philosophers* » (p. 68). Sur la philosophie dans la culture syriaque plus tardive, voir King 2013.

autre chose est la conscience de la fonction de la philosophie grecque en tant que méthode et catégorie culturelle générale dans l'élaboration de la perspective religieuse à laquelle on adhère[3]. C'est pour cette raison que le chercheur doit être préparé à des situations contradictoires telles que celles proposées déjà par la littérature chrétienne grecque et latine, dans laquelle, par exemple, un auteur exprime un jugement négatif sur la philosophie grecque mais en utilise en même temps amplement les idées et les techniques, ou reconnaît qu'une relation avec la culture classique est une bonne chose, mais reste étranger à son langage et à ses genres, en passant par les nombreux degrés intermédiaires d'écrivains dont la position sur la philosophie, pas clairement exprimée, semble modérément négative en théorie, mais se révèle plus nuancée dans la pratique[4].

L'identification de cette attitude ambivalente se croise avec l'autre grille conceptuelle à travers laquelle nous traiterons rapidement une sélection de textes syriaques primitifs, celle d'une relation variable mais constante, dans le judaïsme et surtout dans les divers courants chrétiens primitifs – dont les courants syriaques –, entre une perspective apocalyptico-charismatique, qui remet en cause de nombreux principes et les fondements mêmes de la philosophie grecque, et une dimension théologico-ontologico-institutionnelle qui, au contraire, est plus propice à l'expression de ses contenus à travers les catégories de cette philosophie[5]. Gaetano Lettieri

3. Selon Morlet 2014, p. 17, on peut proposer deux niveaux d'analyse de la question de la relation entre le christianisme antique et la philosophie : « celui du regard que les chrétiens portèrent sur leur religion et sur ses rapports avec la philosophie (dans ce cas, le mot "christianisme" se justifie pleinement et est à comprendre comme relevant du discours indirect libre) ; celui de la réalité de ce que fut concrètement le questionnement chrétien sur la philosophie. »

4. Je suis d'accord avec l'interprétation proposée par Morlet 2014, p. 21-22 : « On suppose parfois qu'il a existé dans le christianisme ancien deux courants, l'un opposé à la philosophie et attaché exclusivement à la Révélation, l'autre plus favorable à la culture grecque en général, et à la philosophie en particulier. En réalité, ces deux options caractérisent beaucoup moins des "courants" que des "tendances", à l'œuvre chez les mêmes auteurs, voire dans les mêmes textes [...] ». Sur les différentes attitudes dans la littérature chrétienne, voir Moreschini 2004, p. 13-23 ; sur la relation entre christianisme et culture (astronomie, astrologie, mathématique, etc.), voir Morlet 2016.

5. Lettieri 2016a, p. 18 : « L'histoire des origines chrétiennes doit donc être conçue comme une dialectique complexe et diversifiée entre une dynamique contractive, apocalyptique, élective, exclusive, tragiquement dualiste et une dynamique expansive, catholique, historiquement progressive, optimiste et englobante. Ces deux dynamiques se mêlent dans des combinaisons et des dominantes différentes dans chaque groupe, texte, témoignage proto-chrétien. L'universalisme progressif de la nouvelle religion serait toutefois la compensation quantitative historique

(avec un regard sur certaines intuitions d'Adolf von Harnack) a bien montré les éléments caractérisant ce processus compliqué, qui doit être placé tout au long du IIe siècle : le christianisme protocatholique est le résultat d'un processus d'unification communautaire sélective d'une pluralité de groupes bien différents et s'affirme par la prédominance d'une structure normativo-doctrinale institutionnalisée, au détriment de la revendication charismatico-eschatologique et du pluralisme idéologique des premières communautés chrétiennes.

Ce mouvement de « catholicisation » opère une contamination précoce entre l'idéologie juive de la domination eschatologique du Messie sur le monde créé et l'idéologie romaine de l'*oikoumene* régie par un pouvoir absolu, garant de l'ordre sacré, de la loi, de la paix universelle ; la projection eschatologique et l'attente apocalyptique de l'annihilation imminente du monde mauvais subissent un processus de sécularisation (le retard de la fin étant compensé par l'extension universelle de la théophanie dans l'histoire) et de relativisation pour ce qui concerne le dualisme apocalyptique radical, en raison de laquelle le « siècle » n'est pas détruit, mais appelé à la conversion. L'annihilation du monde est distanciée et spiritualisée dans l'annihilation intérieure du mal du monde par la foi en Christ. Tout cela est accompagné dans les écrits chrétiens primitifs d'un processus d'« "ontothéologisation" et "archéologisation" de la seigneurie apocalyptique, eschatologique, charismatique du Christ »[6] : celle-ci se double d'une seigneurie ontologique, c'est-à-dire d'un principe de gouvernement de l'être et d'une raison universelle, de laquelle dépendent l'ordre du monde et l'évolution de l'histoire. Dans la littérature chrétienne grecque et latine, cette reconfiguration hellénisante du Messie est le résultat de la définition antidualiste de la théologie protocatholique dans sa controverse avec le marcionisme et le gnosticisme : le Logos révèle le Dieu unique, connecte le monde et la transcendance, et il y a « identité entre Dieu créateur et législateur et le Père du Logos, seigneur prévoyant et rédempteur de l'histoire »[7].

Il n'existe pas de texte syriaque qui ne présente cette corrélation entre une perspective apocalyptico-charismatique et une dimension théologico-ontologique, même si la proportion entre ces deux aspects peut connaître des variations considérables et si les modalités de son expression sont

et "spatiale" de la frustration qualitative eschatologique, c'est-à-dire de l'échec intrajudaïque de la revendication de Jésus et du retard de la parousie apocalyptique, avec laquelle le Messie aurait finalement établi sa seigneurie. »

6. Lettieri 2016a, p. 18-23. Voir aussi Lettieri 2011b et 2016b.

7. Lettieri 2016a, p. 23.

quelquefois éloignées de celles de la littérature gréco-latine. Cela signifie, comme c'est le cas par exemple de Clément d'Alexandrie et d'Origène, que même les textes les plus ouverts à la philosophie grecque (par exemple ceux de Bardesane d'Édesse) ne peuvent pleinement accepter tous les présupposés idéologiques de celle-ci. L'homme image de Dieu, l'intervention de Dieu dans la création et l'histoire de l'humanité, la sotériologie et la fin des temps, la grâce divine et la liberté de l'homme, la liberté de Dieu par rapport à la nécessité, à la fatalité, à soi-même, sont autant de conceptions qui trouvent peu d'espace dans les paramètres idéologiques des différents courants de la philosophie grecque. Par rapport à celle-ci, il y a dans les textes chrétiens primitifs le signe d'une résistance. En effet, la philosophie se présente comme dominée par la notion d'un ordre théo-cosmique régulier, nécessaire, naturel ; y est évidente l'absence de la notion d'un Dieu personnel, doté d'une volonté et d'un pouvoir absolus, capable de créer et dominer le monde et l'histoire, mais aussi de les détruire, capable de juger ou de condamner l'homme ; y manque aussi la notion d'une intériorité libre, qui ne se constitue que comme une image du Dieu tout-puissant, se confessant à la fois responsable de son destin et soumise à la volonté absolue de celui qui la gouverne ; l'idée d'un Dieu dont la providence n'est pas identifiable à un ordre nécessaire, mais avec un mystérieux plan d'élection librement choisi, n'y figure pas[8]. Il faut donc se demander : y a-t-il, parmi les milieux chrétiens syriaques qui ont contesté la philosophie, mais aussi parmi ceux qui l'ont acceptée et utilisée, une résistance de fond à celle-ci, une perception de l'irréductibilité à celle-ci de certains domaines du discours de la foi ?

Il ne faut pas oublier que l'unique occurrence du mot *philosophia* (φιλοσοφία) dans le Nouveau Testament, c'est-à-dire dans l'Épître aux Colossiens 2,8, a une signification négative : « Prenez garde qu'il ne se trouve quelqu'un pour vous réduire en esclavage par le vain leurre de la philosophie, selon une tradition tout humaine, selon les éléments du monde, et non selon Christ » (βλέπετε μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν). La traduction syriaque de ce passage offre le terme d'emprunt *pilāsāphūtā*[9]. Mais le même terme

8. Lettieri 2011a.

9. ܚܙܝܬܘܢ ܕܠܐ ܢܗܘܐ ܡܢ ܐܢܫ ܕܢܫܒܐ ܠܟܘܢ ܒܦܠܝܣܘܦܝܐ ܘܒܛܥܝܢ ܒܛܠ ܕܠܐ ܡܬܩܢ ܐܢܘܢ ܐܠܐ ܠܦܘܡ ܡܠܦܢܐ ܕܒܢܝ ܐܢܫ ܘܠܐ ܠܦܘܡ ܡܠܦܢܐ ܕܡܫܝܚܐ (Nouveau Testament, Versions syriaques des Épîtres pauliniennes, éd. Aland & Juckel p. 415). Il convient de noter que dans la version *Harqlensis* apparaît l'emprunt *pilāsūpyā* et non *pilāsāpūtā*. Il faudrait confronter ce verset avec le IVe livre des Maccabées 1,1, où la signification de *philosophia* est positive. Sur la présence de ce terme et d'autres d'origine grecque dans les premiers textes en syriaque, voir Butts 2016.

apparaît avec un sens tout à fait positif dans un autre texte syriaque très ancien qui, bien que de date incertaine (fin Ier – début IVe siècle), n'est peut-être pas chronologiquement très éloigné de la traduction syriaque des épîtres pauliniennes : c'est la *Lettre* de Mara bar Sarapion, à laquelle nous reviendrons dans la deuxième partie de cette contribution[10]. Cette contradiction montre clairement comment la notion de philosophie et le contenu de la tradition spéculative grecque ont été l'objet de réceptions contrastées, tant du point de vue quantitatif, c'est-à-dire du nombre des outils conceptuels qui ont été utilisés pour l'expression de la théologie, de la métaphysique et de l'éthique, que du point de vue qualitatif, à savoir le rôle qui leur a été attribué dans la formation de l'identité chrétienne.

La relation entre la culture syriaque sous ses diverses formes et la philosophie est donc une question complexe, en particulier en ce qui concerne la littérature chrétienne primitive, avant l'entrée des textes proprement philosophiques dans les communautés chrétiennes et dans le *curriculum studiorum* des élites syriaques. Il y a tout d'abord une question de définition et de langue. En fait, la configuration linguistique des textes les plus anciens de l'espace culturel syriaque est problématique : par exemple, les *Odes de Salomon*, transmises en syriaque, mais lues en grec par Lactance, par l'auteur de la *Pistis Sophia* et par le groupe d'intellectuels qui ont produit les papyrus Bodmer[11], textes fondamentaux pour la compréhension des aspects pertinents du christianisme primitif, ont-elles été écrites en grec et puis immédiatement traduites en syriaque ou est-ce l'inverse ? Les œuvres attribuées à Bardesane furent-elles toutes composées en syriaque, ou certaines en syriaque (comme la poésie en mètre isosyllabique) et d'autres en grec, telles que l'œuvre sur l'Inde citée par Porphyre ou le *Livre des lois des pays*, ou encore les ouvrages cités par Éphrem sur la théogonie et la cosmogonie, sur la linguistique, sur la qualité et l'être ? Ou bien Bardesane a-t-il lui-même procédé à une double rédaction de ses œuvres dans les deux langues, un peu comme Flavius Josèphe l'a fait pour le *Bellum iudaicum* ? On ne peut pas trouver la solution et il faut être conscients de la limite de notre discours et de nos connaissances, en acceptant une définition de compromis : par « textes de culture syriaque » nous définissons un groupe d'écrits chrétiens ou parachrétiens produits à l'est d'Antioche, en Osrhoène et en Adiabène, en grec ou en syriaque, et généralement transmis aussi en syriaque. La localisation géographique de quelques textes est totalement hypothétique.

10. Éd. & trad. angl. & all. Merz, Rensberger & Tieleman.

11. Camplani 2015b, p. 115-117.

Par ailleurs, qu'entendons-nous par philosophie ? Celle-ci est-elle simplement une manière de structurer un raisonnement concernant la vie pratique, la vie morale, la cosmologie, la religion, ou est-elle la « philosophie grecque » au sens technique, avec la pluralité de ses significations et de ses courants ? C'est cette dernière option que nous avons adoptée, en accord avec la définition du présent volume et dans le but de donner des limites à une analyse qui, autrement, serait devenue trop vaste et impossible à dominer.

Enfin, le terme « relation » est également problématique. En fait, le monde syriaque, dans son développement pluriel, a rencontré la philosophie grecque de manière totalement médiatisée et sporadique au départ, puis, plus tard, de manière variable selon les milieux, mais avec une tendance généralisée à l'intensification. Cette relation, pour acquérir une dimension historique significative, doit donc être nuancée et problématisée. Quand Jules l'Africain écrit les *Cestes*, est-il toujours chrétien ? Ou fait-il que sa culture et sa curiosité intellectuelle coexistent avec une orientation religieuse personnelle, sans interrelation entre les deux aspects ? Le même raisonnement s'applique à Bardesane : quand il parle des qualités, des noms, des couleurs des éléments, essaie-t-il de christianiser les notions philosophiques de son temps et des courants auxquels il fait référence, ou juxtapose-t-il simplement ces notions à sa foi et à sa théologie ? Et de manière encore plus complexe, on peut se demander si les premiers intellectuels qui ont utilisé le syriaque ont réussi à cultiver la philosophie et en même temps à l'utiliser dans la construction de leur théologie. Quand Bardesane parle de théogonie et de cosmogonie, les exprime-t-il à l'aide de concepts philosophiques (grecs) ? Comprend-il les implications de cette utilisation ? Est-ce qu'il en théorise les conséquences ? La comparaison avec l'attitude du christianisme ancien dans d'autres régions nous aide-t-elle à comprendre la spécificité du christianisme syriaque, ou du moins de certains de ses courants ? Dans les conclusions, nous nous permettrons un sondage très rapide dans le christianisme alexandrin pour souligner ses différences par rapport à une grande partie du christianisme syriaque du IIe-IVe siècle.

Les conditions épistémologiques de l'enquête : l'orientation idéologique des intermédiaires

Éphrem de Nisibe

Le premier à transmettre quelque information sur le rapport entre les textes syriaques primitifs et la philosophie est Éphrem de Nisibe. Il le fait dans le cadre de son activité hérésiologique, en particulier dans sa polémique contre Marcion, Bardesane et Mani. Le passé de Nisibe et surtout d'Édesse est problématique pour lui et pour son Église, et donc il juge qu'il

faut adopter les outils de l'hérésiologie pour combattre et critiquer ce qui ne peut pas être accepté dans l'histoire de l'Église des deux cités, depuis longtemps membres de l'Église impériale : entre autres choses, la relation entre discours religieux et philosophie que certains de ses adversaires ont pratiquée et sur laquelle ils ont apparemment fondé leur argumentation de foi et leur propagande, fait problème[12].

L'attitude d'Éphrem est bien loin de celle que nous rencontrerons chez Aphraate, le dernier à être touché par notre parcours dans la deuxième partie de cette contribution : à la différence du sage Persan, Éphrem mentionne la philosophie grecque, il est disposé à débattre avec ses adversaires sur la méthode de leurs argumentations et sur la connaissance qu'ils ont de la pensée des philosophes. Pour construire son propre discours théologique, il utilise des outils conceptuels d'origine grecque, bien qu'avec parcimonie et surtout sans mention explicite[13]. En même temps, il est conscient de l'aspect problématique de l'utilisation de la philosophie pour le discours sur Dieu et sur l'homme à l'image de Dieu.

En conséquence, le chercheur moderne, bien que très reconnaissant des quelques passages tirés par Éphrem des œuvres du philosophe syrien Bardesane, doit être aussi conscient du filtre idéologique à travers lequel ces citations sont sélectionnées et présentées. Si grand et cultivé que Bardesane ait pu être, il représente pour Éphrem l'une des trois grandes hérésies (les deux autres étant le marcionisme et le manichéisme) qui ont tourmenté le passé de Nisibe et surtout d'Édesse. L'hérésie de Bardesane a proposé une ontologie, articulée sur une conception graduelle de l'être, que l'orthodoxie des « paluṭiens »[14] et de l'Église d'Éphrem, qui repose sur une séparation nette entre le divin et le monde créé, ne peut absolument accepter. Et bien que le Dieu biblique intervienne dans la création et dans l'histoire de l'humanité, sa transcendance vis-à-vis de sa créature est pour le diacre de Nisibe incontestable. Bardesane doit donc être présenté comme un païen, même au prix de cacher au lecteur les éléments les plus bibliques de sa spéculation, car sa conception théo- et cosmogonique implique une pluralité de principes, mettant en cause le caractère unique du Dieu biblique et aboutissant à une inadmissibile continuité ontologique entre Dieu et ses créatures. De plus, puisqu'il utilise la philosophie grecque

12. Sur l'idéologie identitaire de l'élite d'Édesse et d'Éphrem, voir Ross 2001 (Édesse, *Doctrine d'Addaï*) ; Griffith 2002 et 2006 (Éphrem) ; Camplani 2009 et 2011 ; Ruani 2012 (les motivations de l'hérésiologie d'Éphrem).

13. Le volume de Possekel 1999 est dédié à cette question.

14. Il est question de Paluṭ et de ses disciples dans la *Docrina Addai* et chez Éphrem de Nisibe (par exemple dans l'*Hymne contre les hérésies* XXII, 5-6). Voir Camplani 2016, p. 9-10.

pour sa construction culturelle et théologique, il convient de le représenter comme une personne incompétente sur la pensée des philosophes qu'il cite, comme le passage suivant le prouve :

> « Tu sais alors qu'il est dit dans l'écrit "Domnus" (de Bardesane), que "les platoniciens *(d-bēt Plaṭōn)* disent qu'il y a des *sōmata* (σώματα) et des *asōmata* (ἀσώματα)" ; à savoir des corporels *(gūšmē)* et des incorporels *(lā gšōm)*. Ces arguments n'appartiennent pas aux platoniciens, bien qu'ils figurent dans les livres des platoniciens. Ces arguments sont stoïciens *(stoyqē)*. Ils ont été exposés par Albinus, dans son livre intitulé *Sur les incorporels* (*ʿal lā gūšmē*), selon l'usage des sages et des philosophes qui, dans leurs écrits, exposaient d'abord les arguments auxquels ils adhéraient et ensuite se lançaient dans leurs débats pour réfuter les arguments des gens opposés à leurs affirmations [...]. Voici que le philosophe des Araméens [*i.e.* Bardesane] s'est ridiculisé parmi les Araméens et les Grecs, non seulement parce qu'il était incapable de parler, mais aussi de montrer sa connaissance de l'enseignement de Platon. Par naïveté, il s'est hâté de blâmer Platon à propos des arguments des autres, alors que Platon lui-même a mené une grande bataille *(ʿagōnā)* contre ces arguments que Bardesane croit appartenir à Platon. »[15]

Éphrem critique l'utilisation de Platon et d'Hermès par les manichéens et les autres hérétiques : « ils disent à propos d'Hermès en Égypte, et de Platon chez les Grecs, et à propos de Jésus qui est apparu en Judée, qu'ils sont les hérauts de ce Bon (Être) au monde. »[16] En réalité, pour lui, il y a une contradiction patente entre ces hérétiques et les philosophes invoqués par eux.

En même temps, Éphrem accuse Bardesane de voler ses idées aux Grecs, surtout quand elles lui servent à élaborer ses constructions linguistiques et physiques :

> « Donc, encore une fois, Bardesane a ainsi parlé des Entités et de leurs couleurs, car il a dit : "La lumière est blanche, le feu est rouge, le vent est bleu, l'eau est verte", même si ces choses sont volées par lui aux Grecs. »[17]

15. Éphrem de Nisibe, *Réfutations en prose*, éd. Michell *et al.*, vol. 2, p. 6-7 (trad. p. III) : j'utilise ici la traduction de Jurasz 2017, p. 173. À la p. 31 (trad. p. XIV), Éphrem donne un jugement positif sur la terminologie philosophique concernant les *sōmata* et *asōmata*, parce qu'elle est nécessaire pour rendre compréhensible la réalité.
16. Éphrem de Nisibe, *Réfutations en prose*, éd. Michell *et al.*, vol. 2, p. 208, 21-29 (trad. p. XCVIII). Voir Reeves 1996.
17. Éphrem de Nisibe, *Réfutations en prose*, éd. Michell *et al.*, vol. 2, p. 223 (trad. p. CVI).

Les passages qui critiquent l'utilisation des notions grecques pour la construction de la cosmologie et la théologie sont nombreux, comme le montre une brève sélection des *Hymnes contre les hérésies* :

7. « Elle se propagea à travers Bardesane,
l'erreur des Grecs,
car il enseigna qu'à partir des éléments
tout fut créé et tout fut établi ;
ensuite, de Mani s'empara
le mensonge venu de l'Inde,
car il introduisit deux puissances
qui se combattent.
Marcion, quant à lui, mentionne
trois racines.
Ils ont multiplié les dieux
au point de devenir sans Dieu. »[18]

7. « Et voyez : tous les fils de l'erreur
ne sont qu'un seul,
car c'est des Grecs
qu'ils se sont approprié un seul et même nom honni,
celui de la maudite Matière *(hūlē)*.
En effet Moïse ne l'avait pas écrite
dans la Loi,
les prophètes ne l'ont pas tracée
les apôtres ne l'ont pas écrite :
ils proclamèrent l'Être unique,
<eux> tous, fils de la vérité. »[19]

Puisque les recherches d'Ute Possekel ont déjà montré qu'Éphrem dépend des outils conceptuels de la philosophie grecque[20], il est plus approprié ici de traiter une autre question d'un grand intérêt, à savoir celle de son utilisation de Bardesane lui-même et, en particulier, du *Livre de lois des pays (LLP)*. En fait, on peut trouver une continuité entre l'argumentation éphrémienne et celle de Bardesane (et son école) à trois reprises au moins[21].

D'abord, lorsqu'Éphrem reproduit l'objection capitale des dualistes (représentés par le personnage d'ʿAwīdā dans *LLP*[22]) contre le monothéisme

18. *Hymnes contre les hérésies* III, 7 : éd. Beck p. 12, trad. Ruani p. 23-24.

19. *Hymnes contre les hérésies* XIV 7 : éd. Beck p. 51-52, trad. Ruani p. 94.

20. Possekel 1999, p. 79-228.

21. Voir Camplani 2016, p. 46-47.

22. *LLP* 1 et 8, éd. Nau col. 536 et 543-544.

« orthodoxe » sous la forme habituelle d'une question, il le fait dans des termes qui rappellent les passages les plus fameux du *LLP* :

ܐܢ ܡܘܕܝ ܒܪܝܬܐ ܕܝܕܥ ܐܢ ܐܕܡ ܚܛܝ ܒܗ ܠܡܐ ܒܪܐ ܗܘ ܒܪܝܬܐ ܐܢ ܐܝܟ ܠܡܐ ܒܪܐ ܗܘ

« Si le Créateur est un (et) savait qu'Adam pécherait contre lui, pourquoi alors le Créateur (l')a-t-il créé ? »[23]

Ensuite, dans l'*Hymne contre les hérésies* VI (Bardesane est mentionné à la strophe 10), la contestation de l'astrologie (dirigée, entre autres, aussi contre les bardesanites), semble se baser sur des arguments et sur un lexique dérivés du *LLP* lui-même, à savoir la mutabilité et la variété des coutumes des hommes, en particulier la circoncision juive :

18. « Comment Celui qui ordonne tout
pourrait-Il être, à travers le destin *(ḥelqā)*,
[Celui qui perturbe tout ?
Les mesures et les poids,
pourquoi et dans quel but ?
Quelle raison a fait naître
les lois *(nāmōsē)* ?
Le destin *(ḥelqā)* s'est détruit lui-même
à travers toutes ces choses.
Et, voici, la création tout entière
proclame à haute voix à travers toutes ses bouches :
c'est l'homme
qui est le voisin de la justice !

19. Ce n'est pas du destin *(ḥelqā)* que dérivent
la circoncision et le prépuce,
car ce dernier observe les coutumes
l'autre les distinctions,
l'un différencie les aliments,
l'autre les mœurs.
Grâce à qui les abstinents se sont-ils multipliés
dans le monde ?
Leur état, en effet, méprise
le destin *(ḥelqā)* et la nature *(kyānā)*,
puisque ce ne sont pas les étoiles qui ont joint
la chasteté aux chastes. »[24]

23. Éphrem de Nisibe, *Réfutations en prose*, éd. Michell *et al.*, vol. 2, p. 57, 42 – 58, 4 (trad. p. XXVII).

24. *Hymnes contre les hérésies* VI, 18-19, éd. Beck p. 27, trad. Ruani p. 51.

Pour terminer, il faut signaler qu'Emiliano Fiori a produit une démonstration capitale[25] de l'utilisation des notions de « mélange » et d'« exactitude » ou d'« individualité exacte » *(ḥattītūtā)* dans le *LLP* (ou une autre œuvre bardesanite) par Éphrem dans rien de moins que son discours trinitaire. Alors que dans le *LLP* les éléments primordiaux ont perdu leur « individualité exacte » en raison du mélange qui s'est produit lors de l'incident initial, qui les a privés de leur énergie, la situation de la relation entre les personnes de la Trinité est différente : « Dans tout ce qui existe, l'énergie peut s'évanouir à cause du mélange ; seulement (l'énergie) du Père, du Fils et du Saint-Esprit, qui seuls sont exacts *(ḥtītīn)*, ne le fait pas ; car leur énergie ne s'apparente pas à un mélange. »[26]

Ce sont les signes d'une utilisation du *LLP* par Éphrem qu'il faudrait mieux étudier et insérer dans le cadre de la vaste étude qu'a entreprise Flavia Ruani sur la méthode hérésiologique du diacre de Nisibe et sa relation aux auteurs du passé[27].

Je crois que le sens de ce parcours très bref à travers certains passages d'Éphrem qui parlent de philosophie est clair : le témoignage du diacre de Nisibe, puis d'Édesse, est profondément marqué par son programme ecclésial et dogmatique consistant à défendre l'orthodoxie de la région, dans le contexte de l'Église impériale, en mêlant la critique de la philosophie grecque et de Bardesane avec leur utilisation implicite.

Emblématique de l'attitude ambivalente d'Éphrem envers l'utilisation des outils dialectiques et logiques est l'affirmation suivante, qui clôt son discours antimanichéen, selon laquelle les chrétiens doivent se battre avec les armes de la simplicité et non avec celles de la philosophie et de la rhétorique (même si Éphrem les a utilisés jusque-là !) :

> « Bien que, par conséquent, il y ait beaucoup de choses qu'il soit possible de dire sur ces sujets, je ne souhaite pas en augmenter (le nombre), de peur qu'il semble que nous ayons vaincu au moyen de nombreux mots et non de mots vrais. Car nous ne vainquons pas avec les armes des philosophes et des rhéteurs, dont les armes sont leur enseignement logique. Merci à celui dont l'enseignement excelle ainsi par notre enfance et sa vérité par notre simplicité, sans l'enseignement de la philosophie. »[28]

25. Fiori 2019. Je remercie l'auteur de m'avoir fourni le texte en anglais avant sa publication en russe.

26. *Hymne sur la foi* LXII, 12, éd. Beck p. 194, trad. angl. de E. Fiori.

27. Ruani 2012. Voir aussi Griffith 2002 et 2006. Sur le problème de l'astrologie dans le christianisme primitif et chez Bardesane, voir Hegedus 2003 et 2007.

28. Éphrem de Nisibe, *Réfutations en prose*, éd. Overbeck, p. 58, trad. angl. Mitchell *et al.*, vol. 1, p. xxviii.

Le manuscrit London, British Library Add. 14 658

L'autre intermédiaire important est le codex London BL Add. 14 658, l'un des manuscrits multitextuels syriaques les plus extraordinaires[29] : il préserve non seulement un intéressant corpus de philosophie antique et tardo-antique, avec une variété de contenu (de la logique à la cosmologie, en passant par l'éthique) et une pluralité de genres littéraires (du dialogue et du traité aux sentences philosophiques), mais aussi une petite série de traités d'orientation chrétienne (cette qualification n'est pas certaine pour tous), qui sont rares ou uniquement conservés là. Pourquoi proposer ces considérations sur un codex du VIIe siècle, qui a été copié bien après l'entrée de la philosophie dans la culture syriaque et dans le *cursus studiorum* de l'élite d'Édesse ? Parce qu'il est un témoin fondamental d'une attitude d'ouverture envers la philosophie dans certains courants du christianisme syriaque du IIe siècle, mais aussi de sa survie jusqu'au VIIe siècle, malgré les transformations de la culture syriaque. Pour comprendre l'importance, l'orientation idéologique et la préhistoire de ce témoin, il convient de donner la liste des écrits conservés :

1. Le traité sur la logique par Sergius de Rēšʿaynā (« Sur le but des œuvres d'Aristote », ou « Commentaire sur les Catégories », avec mention de Bardesane sur la question des qualités) ;
2. L'*Isagogè* de Porphyre (traduction anonyme du VIe siècle) ;
3. « La table de Porphyre » ;
4. Les *Catégories* d'Aristote (traduction anonyme du VIe siècle) ;
5. Le traité grammatical de Denys le Thrace (adaptation de la *Techne grammatiké* par Joseph Huzaya, † av. 580) ;
6. Un traité anonyme sur les syllogismes ;
7. « Le traité sur les causes de l'univers, selon la doctrine d'Aristote, montrant ce qu'est un globe » (traduction avec adaptation du traité *Sur les principes de l'univers* d'Alexandre d'Aphrodise) ;
8. Le *De mundo* attribué à Aristote ;
9. Un traité sur l'âme attribué à Aristote (traduction avec adaptation d'un fragment du *De natura hominis* de Némésius d'Émèse) ;
10. Le traité par Sergius de Rēšʿaynā sur « Le genre, l'espèce et l'individualité ».
11. *Le Livre des lois des pays*, composé par un disciple de Bardesane ;
12. Le traité par Sergius de Rēšʿaynā sur l'action de la lune (abrégé du *De diebus decretoriis* de Galien) ;
13. Paul d'Alexandrie, *Eisagoge* 28 (sur le mouvement du soleil) ;

29. WRIGHT 1870-1872, vol. 3, p. 1154-1160.

14. Les signes du zodiaque selon l'école de Bardesane ;
15. Un dialogue socratique anonyme sur l'âme *(Erostrophus)* ;
16. Le discours d'Isocrate *Pros Demonikon* ;
17. Les *Hypomnemata* attribués à un certain Ambroise (version syriaque d'une apologie attribuée à Justin Martyr) ;
18. Des « dits » attribués à Ménandre ;
19. Des opuscules sur la substance ;
20. Les sentences de Pythagore ;
21. L'apologie de Méliton le Philosophe (Pseudo-Méliton) ;
22. La lettre de Mara bar Sarapion à son fils ;
23-25. Les dits de Platon, conseil à un disciple et définitions platoniciennes ;
26. « Les conseils » de Théano.

Le mélange exceptionnel de thèmes, de genres littéraires, d'auteurs, la sélection d'œuvres chrétiennes rares et l'absence des plus célèbres écrits patristiques grecs ou syriaques, posent des questions non seulement sur la situation actuelle du contenu du manuscrit, mais également sur les projets éditoriaux qu'on peut entrevoir dans la préhistoire de la collection. À partir de l'analyse du manuscrit conduite par Giuseppe Furlani[30], j'avais déjà remarqué que, au moins jusqu'au texte n° 12, la fréquence des écrits de Sergius de Rēšʿaynā pouvait être interprétée comme l'indication de l'existence d'une archive textuelle d'œuvres écrites par lui, traduites par lui, rassemblés par lui ou par ses disciples. En effet, une première partie voit la prédominance des travaux de logique de Sergius, suivis par des sections consacrées à la cosmologie, à la psychologie, à l'astronomie. Ces derniers incluent le *LLP* et le zodiaque bardesanite. Par ailleurs, un intérêt pour le bardesanisme apparaît dans le *Traité sur les Catégories d'Aristote* de Sergius consacré à son ami Théodore de Merw[31].

Dans les années plus récentes, Henri Hugonnard-Roche et Daniel King ont proposé des analyses bien plus détaillées que la mienne, qu'il faut donc soumettre à un examen critique. En étudiant les premières traductions syriaques des textes philosophiques grecs, le premier a identifié deux types principaux de textes : les traités appartenant à la « philosophie populaire » et les traités issus du corpus logique aristotélicien. « L'ensemble de ces deux corpus appartient à la tradition de la littérature isagogique de l'antiquité tardive : le premier représente le versant éthique préparatoire aux études philosophiques, et le second le versant logico-dialectique d'introduction

30. Furlani 1915.

31. Camplani 1998, p. 543-544 ; Camplani 2003-2004, p. 46 ; Furlani 1937.

à la formation proprement philosophique. »[32] Le manuscrit de Londres, selon Hugonnard-Roche, reflète cette double dimension de la littérature isagogique et peut être considéré comme une sorte d'encyclopédie de la culture philosophique « profane » composé par Sergius ou par un autre lettré syriaque aux VIe et VIIe siècles. En particulier, dans ce manuscrit on peut reconnaître grossièrement des éléments relevant des trois parties de la division traditionnelle de la philosophie (textes nos 1-6 // 7-10 // 11-26) : « sans trop forcer le trait, nous semble-t-il, on pourrait donc décrire le contenu du manuscrit comme une collection de textes tombant sous les trois parties d'une autre division canonique de la philosophie (autre que celle adoptée ci-dessus par Sergius, issue de la tradition aristotélico-platonicienne), à savoir la division de la philosophie en logique, physique et éthique. »[33] La troisième partie est alors une collection d'ouvrages grecs et syriaques relevant « d'une philosophie éthique, où se rejoignent des thèmes appartenant à la tradition chrétienne comme à la tradition grecque savante. Les dits et sentences concernent le comportement juste de l'individu dans le monde, et le but proposé est celui de la vie vertueuse et de la manière d'atteindre les perfections morale et spirituelle »[34].

King, contrairement à Hugonnard-Roche, ne suit pas l'ordre des écrits contenus dans le manuscrit, mais en propose une subdivision basée sur la communauté de thème ou de genre dans le but de reconstruire une préhistoire des noyaux qui ont conduit à la collection actuelle : « Je suggère que le noyau du manuscrit aurait eu son origine parmi les disciples

32. Hugonnard-Roche 2007, p. 279. Sur la transmission d'Aristote en syriaque, voir Hugonnard-Roche 2004b.

33. Hugonnard-Roche 2004a, p. 110. Dans la même page l'auteur ajoute cette remarque : « Deux hypothèses sont donc possibles, l'une forte, l'autre faible. Dans l'hypothèse "forte", le manuscrit serait un corpus de "philosophie profane", formant une encyclopédie destinée à couvrir les trois parties traditionnelles de la philosophie, grâce aux textes réunis à cette fin par le copiste, parmi tous ceux qu'il connaît ou qui lui sont accessibles. Dans l'hypothèse "faible", l'intention de former un corpus encyclopédique ne préside pas à la réunion des œuvres, mais il peut s'agir d'un simple recueil de textes (issus notamment de sources grecques, mais pas uniquement), rassemblés par un lecteur curieux de savoir "profane", sans volonté de constituer un corpus philosophique. Mais alors il est remarquable, dans cette seconde hypothèse, que la réunion des textes choisis par le copiste curieux constitue de fait une sorte d'encyclopédie qui se trouve couvrir un champ philosophique correspondant aux trois parties traditionnelles de la discipline. On est donc encore fondé, dans une certaine mesure, à tirer de ce "corpus de fait" des conclusions proches de celles que l'on tirerait de l'hypothèse forte, en considérant qu'il s'agit d'un état de fait de la littérature philosophique accessible en syriaque aux VIe-VIIe siècles ».

34. Hugonnard-Roche 2007, p. 281. Dans Hugonnard-Roche 2004a, p. 108-119, on trouve une description détaillée de la section dédiée à la philosophie morale.

de Bardesane à Édesse, peut-être dès le IIIe siècle ; que les bardesanites s'intéressaient vivement à de nombreuses formes de culture grecque et étaient donc responsables de la propagation de certaines traditions philosophiques et littéraires en syriaque ; que les héritiers de ce groupe au VIe-VIIe siècle, tout en étant officiellement orthodoxes (c'est-à-dire miaphysites), continuaient néanmoins de se considérer comme des transmetteurs des traditions de leur "école" dans les domaines de la cosmologie, de la logique et de la rhétorique ; que le célèbre philosophe et traducteur syrien, Sergius de Rēšʿaynā, était en quelque sorte lié à cette tradition ; et enfin, que ce groupe était ouvert aux accusations de ce que l'on qualifiait au début du VIe siècle d'"origénisme". »[35]

Selon King, il existe une relation entre certains textes, la figure de Bardesane et l'activité de Sergius de Rēšʿaynā : *LLP* (nº 11) et la liste bardesanite des signes du zodiaque (nº 14) sont liés au dialogue "socratique" intitulé *Erostrophus* (nº 15)[36] et à l'*Apologie* du Ps.-Méliton (nº 21) ; les textes nº 12 et nº 13, qui interviennent entre le nº 11 et le nº 14, sont tous deux des adaptations par Sergius de textes relatifs au côté pratique de l'astrologie, qui est donc le thème dominant du groupe 11-14. À ce premier groupe, s'ajoute un noyau de textes aristotéliciens au sens large (II), qui concerne la cosmologie et la psychologie (nos 7-9). Plus tardif, le groupe nos 16-18 et 21-26, défini par King comme un *corpus rhetoricum* (III), inclus des textes moraux sous forme gnomique, en partie chrétiens. À tout cela, un groupe d'ouvrages de logique aristotélicienne a été préfixé (IV), avec aussi des contributions techniques de Sergius (nos 1-3, 5-6, 10).

King suggère la possibilité que les groupes I/II (astrologie, astronomie et psychologie aristotéliciennes) ont été mis ensemble par Sergius et que les textes de logique (IV) ont été ajoutés plus tard, pour créer une sorte de curriculum. Le *corpus rhetoricum* (III) remonte selon King à l'école de Bardesane plutôt qu'à Sergius : il s'agit d'une sorte de « manuel de rhétorique » qui tire son origine de la pédagogie de l'école rhétorique à Édesse[37]. Les observations de King sur la relation entre le *LLP* et les écrits d'astronomie, principalement aristotéliciens, parfois notés ou adaptés par Sergius, sont détaillées et importantes pour notre propos. Les numéros 7-8 (le traité d'Alexandre

35. King 2013, p. 180.

36. Sur ce dialogue philosophique, voir Rigolio 2017.

37. Dans la conclusion, King 2011, p. 212, offre la synthèse de son hypothèse : « It may be that Groups I/II were brought together by Sergius himself and that the logical texts (Group IV) were added later to create a sort of "curriculum." The *Corpus Rhetoricum* (Group III), however, more likely goes back to the school of Bardaisan proper rather than to Sergius, since it contains so many unusual early texts and translations, including some (ps-Melito) that are allied to the BLC in content. »

d'Aphrodise et le *De mundo* attribué à Aristote), et 11-14 (*LLP*, Sergius, Paul, liste bardesanite), sont reliés entre eux par des analogies de conception cosmologique, en particulier l'influence des pouvoirs divins dans le monde sublunaire, le lexique et la fonction du zodiaque, l'intelligence et l'animation des étoiles. Tout cela crée un lien entre les œuvres de Bardesane (et le *LLP*), d'un côté, et certaines convictions philosophiques et religieuses de Sergius, de l'autre. En outre, l'évagrianisme de Sergius trouve une correspondance inattendue dans la finale de *LLP*, qui, comme l'a également proposé Ramelli[38], semble avoir des consonances avec la doctrine de l'apocatastase comme elle a été formulée par la ligne de pensée Origène–Évagre.

La richesse de l'analyse de King recommande son utilisation pour toute étude future du manuscrit et du contexte dans lequel il a été produit. Elle diffère des précédentes car elle s'appuie sur une subdivision thématique et non séquentielle des écrits du manuscrit ; en fait, il avance l'hypothèse que le codex est le résultat d'une sélection d'archives textuelles antérieures, deux liées à Sergius, une postérieure à lui, une autre appartenant à l'école bardesanite. Comme d'autres avant lui, il accorde une grande importance à Sergius qui, sans être l'auteur de la collection actuelle, y a joué un rôle fondamental dans le cours de sa constitution.

Deux aspects peuvent être corrigés et développés, ce qui nous permettra de tirer des conclusions sur le profil idéologique de la collection et sur celui des noyaux constitutifs.

1) Tout d'abord, King accorde trop de poids à l'origénisme de Sergius qui, comme l'a bien montré Emiliano Fiori, semble plutôt de type « générique » et donc non utilisable pour la reconstruction d'une ligne qui relie Sergius à Bardesane à travers des cercles origénistes engagés, en particulier pour ce qui concerne l'astrologie et la doctrine de l'intelligence des astres[39]. Emiliano Fiori a montré comment Sergius, bien qu'il connaisse Origène, ne peut être considéré comme un membre de la ligne de pensée Origène–Évagre[40]. J'observe pour ma part que le lien entre la doctrine alexandrine de l'apocatastase et la dernière partie, de nature eschatologique, du *LLP* n'a pas encore été démontré, bien que les deux soient comparables du point de vue structurel : leur contextualisation dans le cadre des perspectives

38. Ramelli 2009c.

39. Fiori 2014.

40. Fiori 2014, p. 63 : « Daniel King affirme en particulier que "le pseudo-Zacharie critiqua Sergius de Reš῾aynā car il avait été un sectateur d'Origène" [...] Or on ne trouve chez le pseudo-Zacharie aucune critique concernant le fait que Sergius lisait Origène, ni que l'historien l'accuse d'être un "sectateur" [...]. La notice sur la lecture des livres d'Origène est tout à fait neutre et n'implique aucune critique. »

philosophiques de départ, à mon avis très différentes, rend leur similitude intéressante mais non déterminante d'un point de vue historique[41].

2) D'accord avec King, je crois que l'influence de Sergius de Rēšʿaynā sur au moins une partie de ces collections est indéniable. Il a certainement eu quelque chose à voir avec les œuvres de Bardesane, comme en témoigne le fait que, dans l'une de ses œuvres conservée dans ce même manuscrit, il prouve qu'il connaît la position philosophique de Bardesane concernant les qualités[42] (il fait probablement allusion au même texte bardesanien que celui qui est critiqué par Éphrem) ; la liste des noms du zodiaque attribuée aux bardesanites est rapportée dans la même section du manuscrit contenant des œuvres de Sergius traitant d'astronomie et de cosmologie. Mais l'existence d'une école bardesanite à son époque est douteuse et surtout l'idée d'un contact entre Sergius et l'école bardesanite, unis par des croyances astrologiques et par la doctrine de l'apocatastase, est difficile à démontrer. On ne doit pas oublier que le *LLP* est lu aux IVe et Ve siècles non seulement dans les environnements bardesanites, mais aussi par des intellectuels et des clercs de la Grande Église qui en ont donné une appréciation variée : il faut penser aux citations d'Eusèbe de Césarée, pleines d'admiration, ou à l'utilisation que la littérature pseudo-clémentine en a fait dans sa polémique antiastrologique ; mais on doit prendre en considération aussi l'attitude négative de Diodore de Tarse et d'autres ; Éphrem utilise le *LLP* dans son discours antiastrologique et trinitaire, sans le mentionner, mais il critique durement les autres écrits de Bardesane[43]. Cela signifie que le *LLP* (ainsi que l'œuvre sur l'Inde citée par Porphyre ou certains écrits techniques de philosophie et linguistique cités par Sergius et par d'autres) pouvait circuler librement, contrairement à d'autres écrits bardesanites théologiquement plus engagés, qui ont été condamnés par des clercs et des hérésiologues. S'il est bien évident que l'école de Bardesane a préservé le *LLP* dès sa composition, l'œuvre a bénéficié, quelques décennies plus tard, d'une large circulation parmi des personnes d'orientations différentes, aussi à Édesse : à un Éphrem qui en fait un usage opportuniste en défense de l'institution ecclésiastique et de son idéologie, aidant à en empêcher la disparition, on peut opposer des milieux qui en ont apprécié la doctrine, les qualités littéraires et peut-être aussi la position en matière astrologique. Je pense donc qu'il n'est pas nécessaire d'avancer l'hypothèse selon laquelle certains textes de Bardesane ou de ses disciples ont été

41. Le fascinant parallélisme structurel proposé par Ramelli 2009c tient peu compte de certains aspects plutôt matérialistes de la cosmogonie de Bardesane.

42. Voir Furlani 1937, p. 350.

43. Voir Possekel 2018.

transmis par des milieux « bardesanites ». Quelques décennies après leur composition, certains de leurs textes moins « théologiques » et donc moins dangereux pour l'idéologie ecclésiastique ont été copiés, discutés, critiqués et appréciés, et sont donc entrés dans le bagage culturel du christianisme d'Édesse et d'autres cités orientales. C'est certainement de là que Sergius a hérité ces écrits.

Mais il y a aussi la question capitale du lien entre le *LLP* et l'ensemble du manuscrit de Londres. Nous avons déjà observé que Bardesane est mentionné dans le premier traité de Sergius. King a ensuite démontré les liens entre le *LLP* et les écrits philosophiques et cosmologiques (aristotéliciens ou autres) du manuscrit. En outre, les traités chrétiens ou simplement philosophiques, même s'ils appartiennent, au moins dans la reconstruction de King, à une section différente *(corpus rhetoricum)* de celle du *LLP* (section astronomique/astrologique), maintiennent des liens spécifiques avec l'œuvre bardesanite et une communauté de motifs sur lesquels nous reviendrons dans la deuxième partie de cette contribution : par exemple la controverse anti-idolâtrie (*Apologie* de Méliton, *Apologie* ou *Hypomnemata* d'Ambroise, auxquels le *LLP* ajoute la polémique antiastrologique), le thème du libre arbitre, l'attention au personnage de Socrate même quand il n'est pas mentionné (*LLP* ; *Lettre* de Mara bar Sarapion, *Erostrophus*). En même temps, il faut souligner que ces traités ne présentent aucune doctrine spécifiquement bardesanite (le libre arbitre des astres, l'« apocatastase », l'accident des origines). Je ne crois donc pas que l'hypothèse d'une école bardesanite soit nécessaire pour expliquer la transmission de tous ces textes jusqu'au VIIe siècle : celle-ci a eu lieu dans des cercles intellectuels de l'élite d'Édesse, plus ou moins liés à la Grande Église, intéressés par le langage et l'antiquité de certaines œuvres chrétiennes ou en usage parmi les chrétiens. Sergius, ou certains de ses collaborateurs, ont pu puiser de tels écrits dans les archives chrétiennes d'Édesse ou de la bibliothèque de certains membres de l'élite de la région.

Il faut ajouter que Sergius, le protagoniste de la préhistoire du manuscrit, figure intellectuelle exceptionnelle en tant que promoteur de la rencontre entre la culture chrétienne syriaque et la culture grecque, bien qu'il dût connaître la controverse d'Éphrem contre Bardesane, a probablement apprécié au moins certains aspects du penseur syriaque, et en particulier du *LLP*, dont dépend aussi Éphrem pour certains aspects. Comme Emiliano Fiori l'a très bien montré, Sergius, dans son *Discours sur la vie spirituelle*, a révisé, en l'adaptant à un auditoire de culture syriaque, la perspective alexandrine sur la culture grecque, qui, comme nous le verrons, n'est pas loin de celle du bardesanisme : « On retrouve là plusieurs des éléments qui seront répétés dans le *Discours* de Sergius comme partie

intégrante d'un curriculum chrétien, où la préparation intellectuelle passe par les sciences avant d'atteindre la théologie. Il reste bien évidemment très important, pour Origène et Clément comme pour Sergius, que de ces disciplines soit fait un bon usage chrétien. »[44] L'idée de Fiori selon laquelle « le *Discours* esquisse un curriculum idéal d'études scientifiques et théologiques qui modifie le *cursus studiorum* philosophique alexandrin en lui intégrant les catégories de l'ascétique évagrienne », et où « l'étude de la logique et des sciences profanes, réorientées dans une direction ascétique, conduit progressivement jusqu'à la contemplation de Dieu, à condition que l'introduction aux sciences ait été correcte »[45] laisse entrevoir les raisons pour lesquelles Sergius aurait pu aussi s'intéresser à Bardesane, au *LLP* et à d'autres textes syriaques primitifs s'intéressant au *logos* philosophique et à sa *didaskalia*.

Enfin, nous devrions nous demander quel traitement ces textes ont subi dans les archives d'Édesse ou, plus tard, dans le cercle de Sergius. On sait en effet que le texte syriaque du *LLP*, préservé dans le seul manuscrit London BL Add. 14 658, diffère sur plusieurs points de la version grecque transmise par Eusèbe de Césarée. En particulier, les savants se sont longtemps demandé si l'allusion à la conversion (au christianisme) d'Abgar *(kad haymen)*, qui apparaît dans le texte syriaque mais pas dans le texte grec cité par Eusèbe, *Préparation évangélique* VI[46], est originale ou est le résultat d'une interpolation. Le même problème se pose pour de nombreux autres passages du *LLP*, ainsi que pour le fameux passage de la *Lettre* de Mara bar Sarapion qui parle du sage roi des Juifs. Je ne veux pas prendre position sur ces textes problématiques, mais je tiens à souligner que la transmission de ces très rares œuvres dans les cercles chrétiens de l'élite d'Édesse ou, plus tard, dans le milieu de Sergius, connu pour sa capacité de commenter et gloser les textes philosophiques, peut légitimer l'hypothèse qu'il s'agit d'interpolations.

D'autres manuscrits

Parmi les intermédiaires de notre enquête, il y a aussi les manuscrits qui transmettent les *Odes de Salomon*[47], des poèmes qui ont été lus et appréciés dans les environnements les plus divers, de Lactance à l'auteur gnostique

44. Fiori 2014, p. 85.

45. Fiori 2014, p. 77.

46. *LLP* 45, éd. Nau col. 606.

47. Pour les informations plus générales, voir l'introduction à la traduction de Pierre, p. 673-679, ou Lattke 2009, p. 1-26.

d'un écrit bien connu, la *Pistis Sophia*, ou au *Papyrus Bodmer* XI, expression de milieux catholiques égyptiens[48].

Cependant, contrairement au manuscrit London BL Add. 14 658, les deux plus importants manuscrits syriaques des *Odes de Salomon* ne trahissent guère les milieux de transmission de ce chef-d'œuvre de la poésie chrétienne primitive, que nous proposons ici exclusivement pour vérifier leur pertinence par rapport au thème de la relation entre la littérature syriaque et la philosophie grecque. Nous savons que, dans les deux cas, les *Odes* sont suivies des *Psaumes de Salomon*, une œuvre poétique juive qui devait circuler dans les milieux juifs et chrétiens. Alors que le manuscrit de Manchester, Bibliothèque John Rylands, *Cod. Syr.* 9, de petit format et tardif (XVe siècle), ne contient que les *Odes* et les *Psaumes* (de façon partielle)[49], le manuscrit London BL Add. 14 538 est un manuscrit multitextuel d'une grande complexité. Il contient : 1-3) trois anthologies dogmatiques sur le corps, l'âme, l'incarnation, avec des chapitres de controverse avec les diphysites et les julianistes ; 4) les *Odes* et les *Psaumes de Salomon* ; 5) des travaux scientifiques d'astronomie et de géographie, où le protagoniste est le savant Sévère Sebokht († après 665)[50]. On peut se demander si la transmission et la préservation des *Psaumes* et des *Odes de Salomon* peuvent être attribuées à l'un des auteurs des florilèges des trois premières sections du manuscrit, de caractère dogmatique, ou à Sévère Sebokht, qui apparaît ici comme un érudit en sciences astronomiques, mais que nous savons être un évêque avec des intérêts philosophiques et littéraires extraordinaires et variés.

La culture syriaque des origines et la philosophie : histoire d'une relation controversée

Entre les traductions de la Bible et l'influence de Marcion de Sinope

Avant de commencer notre bref voyage à travers quelques textes syriaques (ou grecs d'origine, mais ensuite traduits en syriaque), il convient de présenter deux observations préliminaires concernant les recherches possibles sur le rôle des traductions bibliques et sur la réaction syriaque à des propositions chrétiennes radicales telles que celle de Marcion de Sinope et son école.

48. Pour l'idéologie des milieux responsables des papyrus Bodmer, voir CAMPLANI 2015b, en particulier p. 115-117, 131-133.

49. COAKLEY 1993, p. 128-129.

50. WRIGHT 1870-1872, vol. 2, p. 1003-1008.

Il est fondamental de rappeler que la traduction de l'AT, la Peshitta[51], n'a pas été conduite sur la version des LXX (sinon secondairement), mais sur un texte hébreu. Puisque la version des LXX, et en particulier celle de certains de ses livres, a influencé le lexique philosophique et théologique du christianisme primitif de langue grecque, il conviendrait de se demander si la même chose s'est produite dans la relation entre la Peshitta de l'AT et les premiers textes écrits ou traduits en syriaque, et si les différences entre la Peshitta et la Septante ont eu un impact sur la différenciation des deux cultures chrétiennes aussi du point de vue philosophique[52].

Comme le discours sur la traduction syriaque de l'Ancien Testament n'a de sens que pour les courants chrétiens qui y ont fait référence (la majorité), nous ne pouvons manquer de proposer une observation sur le rôle des idées de Marcion et sur les réactions qu'elles auraient pu susciter, avec leur négation radicale de la valeur de l'AT pour la définition de l'identité du christianisme. Ayant déjà discuté de cet aspect de la question marcionite[53], je souhaite aborder ici ses conséquences sur le plan philosophique.

Nous pouvons supposer que l'attitude de Marcion à l'égard de l'utilisation de la philosophie grecque dans le discours sur Dieu (le « Dieu étranger ») était extrêmement négative. La création et le Dieu de l'Ancien Testament peuvent être sujets à la spéculation, mais la sotériologie, le Dieu inconnu et son fils Jésus échappent à un discours ontologique, eux qui sont constitués du simple dynamisme de l'amour absolu[54]. Bien qu'Apelle semble déjà prendre une voie plus modérée que son maître Marcion dans la thématisation de la relation entre le savoir humain et la transcendance divine[55], le marcionisme, avec son opposition radicale entre la nouvelle économie (et donc la nouvelle Écriture) et l'ancienne, a certainement imposé

51. Sur la Peshitta de l'AT, est toujours valide l'introduction de Weitzman 1999.

52. Une recherche sur les citations de l'Ancien Testament utilisées dans la littérature syriaque des quatre premiers siècles pourrait aider à comprendre à quel point elles ont servi à construire un discours culturel et théologique. La comparaison avec le rôle que les mêmes passages bibliques jouent dans la patristique grecque et latine aiderait à mettre en évidence les différences entre les traditions culturelles, en particulier si certaines d'entre elles étaient dues aux variantes et aux techniques de traduction. Par exemple, à propos de Proverbes chap. 8 : quel rôle ce chapitre a-t-il eu dans la construction de la christologie et du discours trinitaire syriaque (le rôle de Proverbes 8 est plutôt réduit, surtout dans Aphraate) ? Est-ce comparable à celui qu'il avait dans la patristique grecque ? Les variantes ont-elles une influence sur son utilisation ?

53. Camplani 2016, p. 15-33. Voir aussi Camplani 2018, p. 567-574.

54. Lieu 2015, p. 323-354 ; Norelli 2005a.

55. Greschat 1999 et 2001.

à tous les chrétiens une prise de position sur le rôle de la philosophie dans le discours religieux. On pourrait se demander : quelle influence a pu avoir dans le monde syriaque le discours marcionite sur l'impossibilité pour le langage philosophique de donner une description adéquate de Dieu le Père, lui qui ne peut être exprimé en termes ontologiques ? Les textes syriaques primitifs, de façon vérifiable ou même simplement hypothétique, peuvent-ils être lus comme une réaction positive ou négative, plus ou moins intense, à cette proposition radicale ? On peut supposer une série de réponses allant d'une forme de pensée peu structurée pour parler de Dieu et de son action dans la création et l'histoire, à des formes de pensée influencées par la philosophie grecque, qui, contre Marcion, pensent Dieu en termes ontologiques[56]. On verra que le monde syriaque n'est pas du tout unifié dans sa manière de se rapporter à la philosophie en général et à ses divers courants en particulier. D'un côté, il faut tenir compte de la présence du judaïsme et du judéo-christianisme baptiste, ainsi que de l'apocalyptique ; de l'autre, nous avons le fort élément philosophique dans Bardesane, qui traverse sa cosmologie/cosmogonie (la présence de la matière et le besoin de lui attribuer l'origine du mal), en partie sa théogonie, sa psychologie, son éthique, ses relations avec l'astrologie et le déterminisme astral.

Il convient de noter que ces différents degrés d'utilisation de la philosophie ne correspondent pas toujours à nos subdivisions entre un christianisme plus judaïsant et un christianisme plus hellénisant. Si Bardesane est presque toujours ouvert à l'utilisation de la philosophie (mais certains fragments le montrent particulièrement mythique, poétique, biblique, et donc « résistant »), il existe des variations notables en territoire judéo-chrétien : de l'absence presque complète de thèmes philosophiques dans Elchasaï[57] à leur présence discrète dans les *Homélies* et *Recognitions* pseudo-clémentines (par la médiation de Bardesane)[58].

Les Odes de Salomon *et la littérature liée à l'apôtre Thomas*

Comme en témoigne le débat très animé et riche qui a eu lieu tout au long du XXe siècle et qui a engagé les historiens du christianisme les plus éminents et les philologues orientalistes les plus expérimentés, les *Odes de Salomon* n'offrent pas d'allusions claires et indiscutables à la philosophie

56. Sur le marcionisme en Syrie, voir Bundy 1988 ; Drijvers 1978, 1987-1988 et 1994.

57. Voir le *Livre de la révélation d'Elkasaï* dans la traduction de Luigi Cirillo.

58. Voir dans la bibliographie les éditions et traductions annotées du *Roman pseudo-clémentin* ; sur son rapport avec la philosophie, voir Zambon 2018.

de l'époque, ni ne parlent clairement du rôle de la philosophie dans leur univers religieux.

Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas en elles de parallèle étroit avec des concepts que nous pourrions définir comme philosophiques. En fait, nous devons toujours nous rappeler que les *Odes* montrent des signes très clairs, mais non explicites, de connaissance du prologue et d'autres motifs de l'*Évangile de Jean*, le plus engagé des évangiles en matière spéculative. En outre, il y a des traces d'hérésiologie, ce qui semble manifester une certaine prise de conscience de la nécessité d'un débat intellectuel, même si les référents des passages polémiques sont loin d'avoir une identité précise pouvant susciter l'accord des savants (*Ode* 38)[59].

Le langage poétique, le style imaginatif, l'élan mystique, les éléments charismatiques et apocalyptiques, rendent très complexe la définition de la position des *Odes de Salomon* envers la culture grecque. Le discours sotériologique inspiré par les Psaumes, par les prophètes, mais aussi par la littérature johannique et en partie par la littérature paulinienne, semble jouer le rôle le plus important, mais le fait que des éléments de réflexion sur l'articulation divine et ses relations avec le monde et l'homme émergent sporadiquement, montre que l'auteur des *Odes* n'a pas renoncé à un discours sur l'être de Dieu (donc « ontologique ») et n'a pas évité de mettre l'accent sur sa relation avec la création.

Sur cette question capitale, son attitude est bien différente de celle de Marcion, bien qu'il soit difficile de déterminer si l'auteur des *Odes* est postérieur à lui et en connaît les écrits. De nombreux passages ont été invoqués par Drijvers pour suggérer l'hypothèse d'une polémique antimarcionite dans les *Odes*, comme le suivant :

> « Je ne serai pas étranger,
> puisqu'il n'est aucune envie
> près du Seigneur très haut et aimant. »[60]

Ici l'utilisation du mot « étranger » et la déclaration que Dieu est sans envie pourraient être les indices d'une position défavorable à Marcion. On pourrait également voir dans l'insistance avec laquelle l'auteur souligne le fait que Dieu ne retirait pas ses promesses (*Ode* IV, 11-13) une apologie du Dieu de l'AT, qu'une lecture superficielle de l'Écriture pourrait pousser à concevoir comme vengeur, punitif et changeant : on pourrait donc voir ici une réponse à la critique marcionite du Dieu de l'Ancien Testament. Pour

59. Camplani 2016, p. 51-52.

60. *Odes de Salomon* III, 6, éd. Lattke, vol. 1, p. 9 ; trad. Pierre p. 682. Voir la position contraire de Lattke 2009, p. 39-40.

mieux mesurer la distance entre les deux visions religieuses, je voudrais proposer la lecture d'une *Ode* (XVI, 8-19) dédiée à la création dans des termes incompatibles avec la théologie marcionite, bien qu'il n'y ait aucune allusion claire à cette dernière[61] :

Lors la Parole du Seigneur scrute	ܡܠܬܐ ܕܡܪܝܐ ܟܕ ܡܫܟܚ ܠܟܝܢܐ ܕܟܝܢ
[chose de l'invisible,	
Le dévoilé : son Propos.	ܘܡܓܠܝܐ ܠܗ ܡܠܬܗ ׃
Lors, l'œil voit ses ouvrages,	ܐܝܟ ܕܥܝܢ ܚܙܝܐ ܠܥܒܕܘܗܝ,
L'oreille entend son Propos.	ܘܐܘܕܢ ܫܡܥܐ ܠܡܠܬܗ ׃
Lui, amplifia la terre,	ܗܘ ܪܒܐ ܠܐܪܥܐ, ׃
Assit les eaux dans la mer.	׃ ܘܝܬܒ ܡܝܐ ܒܝܡܐ
Il tendit les cieux,	׃ ܘܡܬܚ ܫܡܝܐ
Fixa les étoiles.	׃ ܘܩܒܥ ܟܘܟܒܐ
Il fixa *(atqen)* la création, la suscita,	׃ ܘܩܢܝ ܠܒܪܝܬܐ ܘܐܩܝܡܗ
Se reposa *(ettnīḥ)*, lui, de ses ouvrages.	׃ ܘܐܬܢܝܚ ܗܘ ܒܥܒܕܘܗܝ,
Et les créatures courent en leur parcours,	׃ ܘܒܪܝܬܐ ܪܗܛܐ ܒܫܒܝܠܗܝ
Ouvrent leurs ouvrages.	׃ ܘܦܬܚܝ ܥܒܕܘܗܝ
Ne connaissant ni suspens ni cesse,	׃ ܕܠܐ ܝܕܥ ܠܡܬܚ ܘܠܐ ܠܡܫܬܟ
Les forces sont asservies à sa Parole.	׃ ܘܟܠ ܚܝܠܐ ܡܫܬܥܒܕ ܠܡܠܬܗ
Dépôt de la lumière, le soleil,	׃ ܘܐܡ ܕܥܡܗ ܢܗܝܪܘܬܐ ܗܘ ܫܡܫܐ
Dépôt de la ténèbre, la nuit.	׃ ܘܐܡ ܕܠܗ ܠܠܝܐ ܗܘ ܠܠܝܐ
Or il fit le soleil au jour,	׃ ܘܒܕ ܐܢ ܥܒܕ ܠܫܡܫܐ ܢܘܗܪܐ ܕܝܘܡܐ
[qu'il soit lumineux,	
Or la nuit amène la ténèbre	׃ ܘܠܠܝܐ ܐܝܬ ܠܗ ܠܠܝܐ ܕܢܚܬ
[sur la face de la terre.	
Leur accueil l'un à l'autre	׃ ܘܩܒܠܢܗ ܚܕ ܒܚܕ
est la pleine splendeur de Dieu.	׃ ܗܘ ܫܦܝܪ ܡܠܝ ܕܐܠܗܐ
Rien qui soit en-dehors du Seigneur	׃ ܘܠܝܬ ܡܕܡ ܕܠܐ ܐܝܬ ܒܝ ܠܘܬ ܡܪܝܐ
Puisqu'il était, lui, ci-devant que fut tout.	׃ ܡܛܠ ܕܗܘ ܗܘ ܩܕܡ ܕܢܗܘܐ ܟܠ ܡܕܡ, ܕܗܘ ܐܝܬ ܒܝ ܩܕܡ ܕܢܗܘܐ ܟܠ ܡܕܡ
Les âges furent en sa Parole *(b-mellteh)*,	׃ ܘܒܡܠܬܗ ܗܘܘ ܥܠܡܐ
Dans le Propos de son cœur *(b-maḥšabtā d-lebbeh)*.	׃ ܘܒܡܚܫܒܬܐ ܕܠܒܗ

L'allusion au livre de la Genèse, chapitre 1, est sans équivoque, comme en témoignent les références au jour et à la nuit, ainsi qu'à la mise en ordre des cieux et des étoiles qui complètent leur parcours et au repos de Dieu après avoir accompli la création : le Dieu, Père du Logos/Messie, responsable du salut de ceux qu'il a choisis et qui font sa volonté, est également celui qui a créé le monde dans toutes ses dimensions, matérielle et spirituelle.

61. *Odes de Salomon* XVI, 8-19, éd. Lattke, vol. 2, p. 17-18 ; trad. Pierre p. 704-705.

Il l'a conçu à travers la parole (le commandement de la Genèse, mais aussi le Logos de l'Évangile de Jean) et « le propos de son cœur », une expression qui reviendra plus tard pour indiquer l'intimité de Dieu, là où sa volonté et sa décision sont exercées. La distance par rapport au Dieu étranger de Marcion est évidente et est combinée avec l'élaboration d'un lexique dénotant l'activité générative et créatrice de Dieu, sans que les référents culturels, bien qu'en arrière-plan, puissent être identifiés avec un courant philosophique précis. Dieu, avec son Logos, est avant tous, et « en dehors du Seigneur » il n'y a rien (Jn 1,4), puisque tous les éons ont été faits par sa Parole[62] :

Lors toute chose, comme Dieu,	ܟܠ ܡܕܡ ܟܡܐ ܐܝܟ ܐܠܗܐ
fut à découvert pour toi,	ܐܬܓܠܝ ܠܟ ܀
fut fixée dès le principe devant toi.	ܐܬܬܬܝܡ ܡܢ ܫܘܪܝܐ ܩܕܡܟ
Toi, Seigneur, tu fis tout.	܀ ܐܢܬ ܡܪܝ ܥܒܕܬ ܟܠ

Les échos johanniques (Jn 1) sont plus évidents encore dans l'*Ode* XLI, où le Fils apparaît comme la Parole et la Lumière[63] :

13. Le Fils du Très-Haut se rendit visible	؛ܒܪܗ ܕܥܠܝܐ ܐܬܓܠܝ ܗܘ
en la plénitude de son Père.	؛ܒܫܠܝܡܘܬܐ ܕܐܒܘܗܝ ܀
14. La Lumière brilla dès la Parole,	؛ܢܗܪܐ ܕܐܬܝ ܡܢ ܡܠܬܐ ؛
celle qui dès avant fut en elle	؛ܗܘ ܕܐܬܝ ܩܕܡ ܗܘ ܒܗ ؛
(ou : « en lui », c'est-à-dire le Père).	

« Plénitude » fait penser à deux versets du prologue : Jn 1,14 (ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας) et Jn 1,16 (ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν). Mais c'est surtout le lien lumière/parole qui est la trace la plus évidente de l'influence johannique.

Le passage suivant, faisant référence à la génération du Fils, exprime l'activité de Dieu avec un lexique intellectuel, c'est-à-dire à travers l'idée que Dieu se souvient de quelque chose qu'il a toujours possédé, et il le génère à travers le propos de son cœur *(maḥšabtā d-lebbeh)*. Cette notion est comparable au discours stoïcien, mais aussi médioplatonique, sur le *logos endiathetos* et le *logos prophorikos* (utilisé plus tard aussi par la « théologie

62. *Odes de Salomon* IV, 14-15, éd. Lattke, vol. 1, p. 28 ; trad. Pierre p. 684.

63. *Odes de Salomon* XLI, 13-14, éd. Lattke, vol. 3, p. 225, 240 ; trad. Pierre p. 741. Je préfère la traduction de Lattke, p. 240 et 244, qui connecte *beh* au Père de 13 et non à la lumière (masc.) de 14 (Pierre).

du Logos » des Pères « apologistes »), même si elle n'en possède pas la technicité[64] :

Qu'ils soient tous stupéfaits, tels qui me voient,	ܢܬܕܗܘ ܟܠܗܘܢ ܕܡܢ ܕܚܙܝܢ ܠܝ ܀
Puisque je suis d'une autre race,	ܡܛܠ ܕܐܢܐ ܗܘ ܡܢ ܙܪܥܐ ܐܚܪܢܝܬܐ ܀
Lors le Père de la vérité se souvint de moi,	ܒܗܝ ܐܒܐ ܕܫܪܪܐ ܐܬܕܟܪ ܒܝ ܀
Lui qui m'acquit dès le principe.	ܗܘ ܕܩܢܝܢ ܒܝ ܡܢ ܩܕܡ ܀
Lors, sa richesse m'engendra,	ܒܗܝ ܥܬܪܗ ܐܝܠܕܢܝ ܀
Et le Propos de son cœur.	ܘܡܠܬܗ ܕܠܒܗ ܀

Dieu donc évoque ce qui possède déjà *(endiathetos)* et lui donne le statut ontologique d'« engendré » *(prophorikos)*. Traitant brièvement d'Aphraate, nous rencontrerons une distinction similaire (*Exposés* XVII), mais transformée en discours adamologique. Aussi dans l'*Ode* XXXII il y a des expressions qui pourraient être dérivées du lexique philosophique de l'autogénération, qui apparaît également dans un passage d'Aphraate[65] :

Le Verbe, du Vrai,	ܡܐܡܪܐ ܕܒܗ ܫܪܪܐ ܀
celui qui fut de soi-même *(men napšeh)*.	ܗܘ ܕܐܬܝ ܡܢ ܓܘܫܡܗ ܀

D'autres *Odes* contiennent des parallélismes assez génériques avec le lexique et les idées philosophiques platoniciennes : il suffit de penser à la prescience de Dieu qui connaît les siens avant qu'ils viennent à être (*Odes* VII, 9 ; VIII, 13), à la dévaluation du corps et de la chair (*Odes* VIII, 9 ; XX, 3 ; XXV, 8), ou à l'idée que ce qui est en bas est une image de ce qui est en haut (*Ode* XXXIV, 4).

En conclusion, contrairement à Marcion, l'auteur des *Odes* ne néglige pas un discours sur l'articulation intradivine et l'anthropologie, mais la dimension sotériologique et mystique, à l'arrière-plan d'un langage baptismal (*Odes* IV, 10 ; XXIV, 1-2), est absolument prédominante. À tout cela, il faut ajouter des motifs dérivés de l'apocalyptique, comme une certaine insistance sur les notions de transformation, résurrection, vie éternelle, voyages et guides dans l'au-delà[66]. Si nous ne pouvons donc pas nier des références dispersées au moyen-platonisme ou au stoïcisme, elles semblent découler de la nécessité, perçue par l'auteur, d'utiliser un lexique « philosophique » quand l'Écriture, l'Évangile de Jean en particulier, ne suffit plus. Et il le fait en s'inspirant du langage largement répandu dans les

64. *Odes de Salomon* XLI, 8-10, éd. Lattke, vol. 3, p. 225 ; trad. Pierre p. 740-741.

65. *Odes de Salomon* XXXII, 2, éd. Lattke, vol. 3, p. 59 ; trad. Pierre p. 728. Même lexique en Aphraate, *Exposés* XXIII, 52 (éd. Parisot, vol. 2, p. 100, l. 18-21). Voir le commentaire de Bruns 1990, p. 140-141.

66. Voir Novak 2012.

doxographies et les anthologies philosophiques, sans s'empresser de choisir un système spéculatif cohérent à travers lequel exprimer ses conceptions religieuses. Enfin, dans les *Odes*, alors que les références à l'activité poétique de l'auteur lui-même et de ses associés abondent, la philosophie comme telle n'est jamais mentionnée.

Un autre cas controversé est celui de l'*Évangile de Thomas*, un texte qui peut être attribué à la Syrie orientale, composé de plusieurs rédactions au cours d'une période allant du début du IIe siècle au milieu du IIIe[67]. Une recherche récente a systématisé les études sur la relation entre les *logia* de l'*Évangile de Thomas* et les traditions philosophiques contemporaines, concluant à une influence limitée mais évidente du platonisme sur l'ontologie et l'anthropologie de l'écrit dans son évolution rédactionnelle[68] : les expressions des *logia* 56 et 80 sur le corps, le cadavre et le monde, utilisent les notions et les métaphores platoniciennes (le monde est un corps, le corps est un cadavre), mais expriment une attitude antiplatonicienne pour ce qui concerne le monde (comparé à un cadavre) ; le dualisme entre le corps et l'âme (par exemple *logia* 29, 87 et 112) pourrait être influencé par l'anthropologie platonicienne ; l'idée que l'être est opposé au devenir a des résonances avec la même école philosophique (*logia* 11 et 106), ainsi que l'unité de l'homme et de Dieu ; le *logion* 7 pourrait être influencé par l'allégorie de l'âme de Platon ; la notion d'image (*logia* 22, 50, 83 et 84) doit être interprétée dans le contexte de la métaphysique platonicienne. Que l'auteur de l'évangile (ou les auteurs des différentes couches rédactionnelles) ait eu connaissance du vocabulaire philosophique et des sujets spéculatifs les plus débattus à son époque ne peut être mis en doute. Mais il est plus difficile de démontrer une correspondance avec les écrits platoniciens assez précise pour ne pouvoir être interprétée que dans le sens d'un emprunt textuel. Certains des aspects qui paraissent les plus philosophiques pourraient en fait être aussi expliqués par l'influence de la littérature johannique et sapientiale, d'autant qu'il faut considérer que même cette littérature montre une réception évidente des conceptions philosophiques (par exemple le prologue de l'Évangile de Jean). Mais je crois qu'aujourd'hui nous disposons des outils textuels pour décider s'il s'agit ou non d'un emprunt réel d'un texte à un autre ou simplement du partage d'une atmosphère culturelle dans laquelle une gamme de termes peut

67. Question très discutée, sur laquelle on peut consulter De Conick 2005 et 2006 ; Patterson 2013, p. 9-32, et Annese 2019, p. 81-83. Pour une traduction française, voir celle de Gianotto.

68. Voir Miroshnikov 2018.

prendre un sens plus ou moins technique en fonction du contexte[69]. D'autre part, il y a une majorité de *logia* qui expriment des positions incompatibles avec le platonisme.

Les hymnes et les louanges qui figurent dans les *Actes de Judas Thomas* sont certainement imprégnés de *theologoumena* et notions tirées des courants philosophiques grecs, mais même dans ce cas, nous pouvons répéter le jugement que nous avons exprimé pour les *Odes de Salomon* et l'*Évangile de Thomas* : l'utilisation d'un langage extrêmement varié ne permet pas d'identifier un système de référence philosophique ; d'autre part, il n'y a pas de réflexion sur la fonction de la philosophie en tant que telle dans la sotériologie encratite des *Actes*[70].

L'ouverture à la philosophie grecque du bardesanisme : Bardesane d'Édesse et le Livre des lois des pays

Par rapport à tout ce qui précède, la position de Bardesane émerge par son originalité. Puisqu'un chapitre de ce volume est consacré à sa dimension philosophique et à la richesse des sources sur lesquelles elle est fondée, nous nous limiterons ici à trois problèmes fondamentaux : l'ouverture de Bardesane au monde du débat des écoles philosophiques ; le rôle de la philosophie dans la constitution de l'identité chrétienne proposée par le bardesanisme ; la résistance à cette même culture grecque, qui prend

69. Je suis d'accord avec la position d'Annese 2019, chapitre 2.3, en particulier p. 128 : « *L'Évangile de Thomas* n'est pas un traité philosophico-théologique issu d'une homélie ou d'un commentaire : c'est un évangile protochrétien, sous la forme archaïque d'un recueil de paroles de Jésus. Sa réflexion sur l'homme et le cosmos manque d'une clé systématique ontologisante. L'auteur (ou les auteurs) de ce texte n'est pas Platon, il n'est pas l'auteur d'un commentaire semi-platonicien sur le *Timée*, il n'est pas un penseur gnostique comme Valentin ou Héracléon (le premier commentateur systématique de Jn), ni Justin ou même Origène. L'univers de la pensée semble plus semblable à celui de l'auteur de l'Évangile de Jean. Si Thomas parle d'âme ou de *pneuma*, il n'y a pas de réflexion ontologique sur la nature de ces substances. S'il parle de rapports problématiques entre celles-ci et le corps, cette relation est exprimée par des formulations apophthegmatiques, ambiguës et obscures (logos 112 : « malheur à l'âme qui dépend de la chair », mais aussi « à la chair qui dépend de l'âme »). S'il y a ici un « dualisme » ou même une forme d'antisomatisme, ressemble-t-il davantage à la doctrine platonicienne ou aux passages pauliniens ou johanniques déjà mentionnés ? À un dualisme philosophique ou peut-être à un dualisme de nature apocalyptique ? ».

70. Voir la traduction annotée de Paul-Hubert Poirier. Le langage théologique et philosophique des hymnes mérite une recherche analytique. Voir, entre autres, Luttikhuizen 2001.

forme à la fois comme proposition de concepts externes aux catégories philosophiques traditionnelles et comme constitution d'un système qui, bien que composé d'éléments hétérogènes et donc aussi grecs, est dans son ensemble irréductible aux formes de la théologie païenne contemporaine (bien qu'une tendance critique récente veuille les relier)[71].

Le premier à comprendre le rapport positif entre Bardesane et la philosophie grecque est Eusèbe de Césarée, qui parle avec admiration du fait qu'un homme « très capable et très fort dialecticien dans la langue des Syriens, Bardesane, composa des *Dialogues* contre les marcionites et quelques autres qui étaient à la tête de diverses croyances ; il les écrivit dans sa langue et son écriture nationales, avec de très nombreux autres ouvrages. Ces dialogues furent traduits du syriaque en grec par ses disciples : ceux-ci étaient très nombreux, parce qu'il avait une éloquence puissante »[72]. La capacité dialectique et le pouvoir rhétorique, ainsi que le choix du genre littéraire du dialogue philosophique[73], semblent être les traits les plus spécifiques d'un penseur qui, bien que lui-même influencé par des idées qui semblent hétérodoxes à Eusèbe, était capable de combattre la plus redoutée des hérésies chrétiennes, le marcionisme.

Quelques siècles plus tard, Sergius de Rēšʿaynā relie Bardesane au débat d'école sur les qualités : « Mais si quelques-uns des stoïciens, qui pensent qu'il n'y a rien qui ne soit corporel et avec lesquels s'accorde, dans l'argument des qualités (ou : dans le traité sur les qualités), aussi le Syrien Bar Dayṣân, ont cru que les (qualités) aussi, desquelles nous avons dit qu'elles ont leur existence dans les corps, sont des corps, ils seront réprouvés clairement par tout ce qu'on voudra prendre à leur

71. Sur le rapport entre le bardesanisme et la philosophie grecque voir, entre autres, Furlani 1915 et 1937 ; Schaeder 1932 ; Drijvers 1966 et 1994 ; Beck 1976 et 1978 ; Dihle 1979, 1982 et 1987 ; Teixidor 1992 ; Camplani 1997, 1998, 2003-2004, 2015a, 2016 et 2018 ; Poirier 2002 et 2006 ; Poirier & Crégheur 2003 ; Crégheur 2004 ; Possekel 2004, 2006, 2012 et 2018 ; Jurasz 2011-2012, 2017 et sa contribution à ce volume ; Tanaseanu-Döbler 2015 ; Ramelli 2009a, 2009b et 2009c ; Bellettato 2018.

72. Eusèbe de Césarée, *Hist. Eccl.* IV, 30,1-2, éd. Schwartz p. 392, éd. & trad. Bardy p. 214-217 : ἐπὶ δὲ τῆς αὐτῆς βασιλείας, πληθυουσῶν τῶν αἱρέσεων ἐπὶ τῆς Μέσης τῶν ποταμῶν, Βαρδησάνης, ἱκανώτατός τις ἀνὴρ ἔν τε τῇ Σύρων φωνῇ διαλεκτικώτατος, πρὸς τοὺς κατὰ Μαρκίωνα καί τινας ἑτέρους διαφόρων προϊσταμένους δογμάτων διαλόγους συστησάμενος τῇ οἰκείᾳ παρέδωκεν γλώττῃ τε καὶ γραφῇ μετὰ καὶ πλείστων ἑτέρων αὐτοῦ συγγραμμάτων· οὓς οἱ γνώριμοι (πλεῖστοι δὲ ἦσαν αὐτῷ δυνατῶς τῷ λόγῳ παρισταμένῳ) ἐπὶ τὴν Ἑλλήνων ἀπὸ τῆς Σύρων μεταβεβλήκασι φωνῆς.

73. Sur lequel, dans sa formulation chrétienne, on peut consulter avec profit Rigolio 2019.

réprobation »[74], ce qui est en relation avec la polémique d'Éphrem deux siècles plus tôt à propos de la compétence philosophique de Bardesane que nous avons déjà touchée[75].

Les fragments transmis par Éphrem et les traditions hérésiologiques permettent d'étudier deux autres aspects de la culture du penseur. En lisant ceux sur les qualités, les couleurs des éléments, le langage, on a l'impression que Bardesane a écrit sur la philosophie, la géographie, l'astrologie, la grammaire même indépendamment de sa foi religieuse[76] ; son profil intellectuel est comparable à celui de Julius Africanus, prêt à discuter de l'exégèse biblique ainsi que de questions militaires ou de pratiques occultes[77]. D'un autre côté, Bardesane n'est pas seulement un intellectuel, il est également un penseur chrétien engagé dans la construction d'un discours religieux dans lequel la philosophie joue un rôle majeur, comme cela se produit chez d'autres auteurs de son époque dans d'autres régions : par exemple la Rome de Justin et l'Alexandrie de Clément, pour ne mentionner que les plus importantes.

La théogonie et la cosmogonie, telles que nous parvenons à les reconstruire grâce à Éphrem et aux traditions hérésiologiques ultérieures, ont un aspect grec et un aspect biblique, qui semblent inséparables[78]. Le drame des origines s'articule de la sorte :

1. Quatre éléments, que nous appellerons « êtres » en suivant la tradition syriaque *(ītyē)* et qui correspondent seulement en partie aux quatre éléments de la philosophie grecque (lumière, esprit/vent, feu, eau : il y a en plus la « lumière », mais il n'y a pas la « terre »), existent avec Dieu *ab aeterno* dans un état d'instabilité et d'indétermination (Gen 1,2).
2. À cause de l'esprit/vent qui souffle (selon sa nature ?) sur le feu (les deux éléments actifs dans la doctrine stoïcienne) ou d'un « accident » ou encore du « hasard », les êtres s'attaquent réciproquement.
3. Les ténèbres, réveillées, attaquent les êtres.
4. Les êtres demandent de l'aide à la compassion du Très-Haut.
5. Dieu envoie la Parole de la Pensée *(mēmrā d-tārʿītā)*.
6. La Parole de la Pensée libère partiellement les êtres des ténèbres.
7. À partir du mélange résiduel entre les éléments et les ténèbres, la Parole de la Pensée établit le monde.

74. Furlani 1937, p. 350.

75. Éphrem de Nisibe, *Réfutations en prose*, éd. Mitchell *et al.*, vol. 2, p. 6-7 (trad. p. III).

76. Voir Éphrem de Nisibe, *Réfutations en prose*, éd. Mitchell *et al.*, vol. 2, p. 221-224 (trad. p. CV-CVI).

77. Sur le profil intellectuel de Julius Africanus, voir Roberto 2011 et Andrei 2015.

78. Camplani 2017.

8. L'état de mélange présent dans le monde est progressivement purifié par une opération de raffinage.

Donc, dans ce système, la matière, coexistant avec la divinité, à cause d'un événement plus ou moins accidentel, devient chaotique et nécessite l'intervention du Dieu suprême ; ce dernier envoie la « Puissance de la Parole originaire » (selon une expression élaborée par Bardesane lui-même, tandis que la « Parole de la Pensée » semble être une création de son école), qui a la responsabilité de la création et qui reste *(pāš)* en elle en la soutenant. Bardesane emploie à ce propos la notion stoïcienne de *Logos*, réélaborée par le moyen-platonisme, qui ordonne l'élément passif en le traversant, et de *pneuma*.

L'origine de telles spéculations est l'interrogation sur l'origine du mal, qui amène Bardesane à élaborer une ontologie et une cosmogonie capables d'expliquer ses causes et ses effets. Dieu ne peut pas être le responsable du mal, ni directement, ni indirectement (comme dans certains systèmes gnostiques) ; il n'y a pas même un deuxième dieu auquel on peut faire remonter cette responsabilité, selon la doctrine du marcionisme, explicitement combattue par les bardesanites. Bardesane introduit donc une troisième possibilité : la matière pure, coexistante avec Dieu qui exerce sur elle sa domination, en équilibre instable, victime d'un accident plus ou moins casuel, doctrine qui possède aussi une base biblique, comme l'interprétation bardesanienne du *toh-wa-boh* (Pesh.) de Gen 1,2 semble démontrer[79].

Les sources hérésiologiques, et Éphrem en particulier, disent très peu du reste de l'histoire : le rôle du Logos dans l'histoire ancienne, la fonction des épisodes narrés dans l'Ancien Testament, en particulier les théophanies, l'incarnation de Jésus, sa résurrection, la sotériologie font l'objet d'observations polémiques, plutôt que d'une présentation objective. Nous restons donc dans l'obscurité à propos de la dimension néotestamentaire de Bardesane, car l'hérésiologue Éphrem n'était pas intéressé par la discussion d'aspects de la pensée de son adversaire pour lesquels la distance de ce dernier par rapport à la Grande Église devait être moins prononcée[80].

Passons maintenant à l'œuvre la plus célèbre de l'école bardesanite, le *Livre des lois des pays*. Sa forme littéraire est celle du dialogue philosophique : le personnage « Bardesane » répond, à travers de longs monologues, aux questions d'un contradicteur et d'un groupe de disciples, dont l'un, Philippe, paraît le rédacteur de l'écrit. On peut y déceler l'influence de la

79. Camplani 2003-2004, p. 37 et 49 ; Camplani 2017, p. 688-690.

80. Camplani 2017, p. 693-698.

République de Platon, bien que la forme spécifique du dialogue soit celle des péripatéticiens. Cette structure littéraire doit être prise en considération quand on juge le contenu des monologues de « Bardesane » du point de vue de son rapport avec le Bardesane historique. Mais cette forme nous en dit long sur la représentation de Bardesane dans les cercles qui ont hérité de son patrimoine : c'est un nouveau Socrate qui, par sa maïeutique, pousse ses interlocuteurs à changer de position et à prendre le chemin de la conversion[81].

Le *LLP*, consacré au destin et à la liberté humaine, apparaît, en le comparant avec les autres fragments cités par Éphrem et d'autres, comme un écrit apologétique, qui réélabore certaines idées de Bardesane en insistant sur le libre arbitre comme catégorie explicative de l'origine du monde, du péché cosmique (l'accident), de l'astrologie, de l'éthique, en définitive du mal. Les traces contradictoires, émergeant dans le dialogue, d'une pensée plus déterministe et moins ouverte à l'autodétermination de l'homme sont le signe de cette transformation de l'école bardesanite. Ce que nous savons à propos du débat sur le libre arbitre de l'époque nous amène à penser que le dialogue vise à persuader les auditeurs non seulement de l'importance du libre arbitre de l'homme, mais aussi de ses limites, face aux autres courants qui l'exaltent ou le dévalorisent excessivement.

Pour mieux faire percevoir l'ouverture du bardesanisme à la philosophie, citons un passage célèbre dans lequel Bardesane prend position sur les différentes opinions philosophiques sur le destin *(ḥelqā)* :

> « Il nous dit : "Moi aussi, Philippe (20) et Bar-Yamā, je sais qu'il y a des hommes, ceux que l'on appelle Chaldéens, et d'autres, qui affectionnent la connaissance de cet art, tout comme moi, autrefois, je l'affectionnais. Il a, en effet, été dit par moi, en un autre endroit, que (25) l'âme de l'homme désire connaître ce que le grand nombre ne connaît pas, et ces hommes pensent **567** (pouvoir le) faire. Et tout ce en quoi ils pèchent, tout ce qu'ils font de bon et toutes les choses qui leur arrivent, richesse, pauvreté, maladies, santé, défauts corporels, (ils pensent que) c'est en vertu de (5) l'action des astres qu'on appelle « les Sept » que cela leur arrive et qu'ils sont menés par eux. Il y en a d'autres qui disent le contraire des précédents, que cet art est le mensonge des Chaldéens, ou que le destin n'existe pas du tout, (10) mais que c'est un nom vide, (que) toutes choses sont remises aux mains de l'homme, les grandes et les petites, et que les défauts et les infirmités corporelles lui arrivent et se produisent par hasard. Il y en a d'autres, enfin, qui disent que tout ce que fait l'homme,

81. BELLETTATO 2018, p. 110-111, souligne à juste titre cette dimension « socratique » du *LLP*.

> il le fait par sa volonté, (15) en vertu de la liberté qui lui a été donnée, et (que) les infirmités, les défauts et les choses odieuses qui lui arrivent, il les reçoit comme un châtiment de la part de Dieu. **19** Pour moi, à la mesure de ma faiblesse, il me semble (20) que ces trois opinions sont en partie vraies et en partie fausses. Elles disent vrai parce que c'est selon l'apparence de ce que les hommes voient, qu'ils se prononcent, et aussi (parce que) les hommes voient comment (25) les choses leur surviennent fortuitement. Elles mentent parce que la sagesse de Dieu est plus riche qu'eux, elle qui a établi les mondes, créé **568** l'homme, ordonné les dirigeants et donné à toutes choses la puissance qui convient à chacune d'elles." »[82]

L'auteur de ce texte a une conscience précise de ce qu'est le débat philosophique : il utilise le terme *hairesis* (transcrit en syriaque) pour désigner des « opinions » philosophiques, sans parler d'« hérésies » au sens chrétien (en effet, dans la version grecque transmise par Eusèbe, *hairesis* indique précisément le christianisme en tant que courant philosophique) ; il est capable aussi d'argumenter sa position, se différenciant d'autres, comme le ferait un philosophe ; même les croyances passées du protagoniste du dialogue sont considérées socratiquement (voir *Phédon* 96a-100a) comme un point de départ appartenant à un passé qui n'est plus récupérable.

En bref, le bardesanisme constitue un épisode exceptionnel en milieu syriaque, d'ouverture à la philosophie, qui ne se reproduira sous cette forme que bien plus tard : ce courant utilise non seulement les outils conceptuels de la discussion philosophique, mais réfléchit aussi sur le rôle de la philosophie et élabore un système culturel dans lequel elle accompagne le discours religieux ou peut être considérée comme une introduction à la religion.

Mais il y a aussi des limites, il y a aussi une résistance, qui apparaît là où la forme littéraire semble être la plus « grecque » : l'allusion aux hommes complètement méchants, qui n'ont pas été créés pour la purification du monde (Mt 13,24-43)[83] ; le motif répété de l'homme créé à l'image de Dieu en vertu du libre arbitre ; la relation entre la foi et la persuasion, où la foi semble jouer un rôle fondamental[84] ; la dernière section de nature eschatologique dans laquelle Bardesane suppose le retour de l'univers à un état de paix à travers un nouvel enseignement (« Et il arrivera un temps où même cette nocivité qui subsiste en elles parviendra à son aboutissement par

82. *LLP* 18-19, éd. Nau col. 564-567 ; trad. Poirier & Crégheur p. 6. Ce texte a des traits de similitude avec un passage de Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques* XIII, 171. Voir aussi le commentaire de Poirier & Crégheur à leur traduction.

83. Poirier & Crégheur 2007.

84. Poirier 2002 ; Poirier & Crégheur 2003.

l'enseignement qui se trouve dans un autre mélange. Dans la constitution de ce monde nouveau, tous les mouvements mauvais cesseront, toutes les rébellions prendront fin, les insensés seront persuadés et les insuffisances comblées, et il y aura calme et paix par le don du Seigneur de toutes les natures »[85]). Dans les fragments rapportés par Éphrem dans les *Hymnes contre les hérésies*, apparaît également le cri du Christ sur la croix placé dans la bouche d'une entité féminine, ce qui ne peut manquer de faire penser à Sophia du mythe valentinien[86]. En bref, une série de thèmes complètement extérieurs aux catégories de la philosophie grecque montre que celle-ci a été utilisée par Bardesane, qui lui a donné un rôle plus décisif que ne l'ont fait les auteurs des *Odes de Salomon* ou de l'*Évangile de Thomas*, mais que, d'autre part, elle n'a pas complètement envahi ou dominé sa pensée. Les tendances critiques récentes qui rapprochent Bardesane d'un Amelius ou d'un Porphyre, lesquels, bien qu'antichrétiens, ressentent le charme du Prologue de l'Évangile de Jean, ne tiennent pas compte des différences radicales entre ces penseurs, de ce qui se cache derrière les citations bibliques qui émergent rarement (parce que passées sous silence par les hérésiologues !) dans les fragments cosmogoniques, anthropogoniques et sotériologiques de Bardesane, et surtout des conditions extrêmement fragmentées au travers desquelles l'héritage textuel de Bardesane nous est parvenu[87].

85. *LLP* 47, éd. Nau col. 611, trad. Poirier & Crégheur p. 22.

86. *Hymne contre les hérésies* LV, 5-6, éd. Beck p. 179, trad. Ruani p. 314-316. Voir mon commentaire dans Camplani 1997, p. 36-39 ; Camplani 1998 p. 570-585 ; Camplani 2003-2004, p. 40-44.

87. Je me réfère en particulier à un excellent article que Tanaseanu-Döbler 2015 a consacré aux fragments cités par Porphyre (sur lesquels il faut lire maintenant les considérations critiques argumentées de I. Jurasz dans ce volume). À la p. 64-65, Tanaseanu-Döbler soutient que la christologie docète et la résurrection spiritualisée rapprochent Bardesane du platonisme et l'éloignent de l'anthropologie plus unitaire de la Bible. En réalité, chaque tendance chrétienne ancienne a trouvé dans la Bible ce qu'elle cherchait : le gnosticisme et certains courants du christianisme alexandrin y ont trouvé un appui pour des conceptions anthropologiques spiritualisantes, tandis que la culture « asiatique » y a identifié les traces de son anthropologie unitaire. En particulier, l'idée que Porphyre citerait Bardesane parce qu'il trouverait en lui une forme de christianisme plus désincarné et plus platonisant, un christianisme non fondé sur l'idée d'incarnation et sur la Bible, me semble tenir peu compte du fait que les fragments de Bardesane sont très peu nombreux et probablement privés (par Éphrem et par d'autres hérésiologues) de leur base biblique à des fins polémiques. C'est pour cette raison qu'il faut valoriser les citations bibliques préservées, qui ont une fonction non comparable aux citations évangéliques de Porphyre ou d'Amélius.

Ambroise, Méliton, Mara bar Sarapion

Les deux brèves œuvres, de tendance chrétienne, attribuées à un certain Ambroise et au philosophe Méliton (l'évêque de Sardes ?) et une troisième, en forme de lettre adressée par Mara bar Sarapion à son fils, qui fait peut-être allusion à Jésus (« le sage roi des Juifs »), préservées dans le manuscrit London BL Add. 14 658, sont ici prises en considération pour trois raisons : elles témoignent, comme le *LLP*, d'une attitude d'ouverture à la *paideia* hellénique même lorsqu'elles la critiquent sévèrement ; elles manifestent un lien textuel ou thématique avec le *LLP* ou d'autres traités du codex ; elles n'adoptent pas une orientation bardesanite dans l'eschatologie ou la protologie.

Les *hypomnemata* attribués à « Ambroise »[88] critiquent toute la culture hellénique, et affirment que la poésie *(pōêṭūtā)*, la rhétorique *(rhêṭārūtā)* et la philosophie *(pīlāsāpūtā)* grecques ne contiennent pas la vérité que seule la Parole de Dieu peut faire connaître au sage. La mise en valeur du *logos*, du libre arbitre, de l'enseignement correct, relie ce traité au *LLP*.

Dans le *Discours* de Méliton[89], l'exhortation à connaître Dieu et à abandonner les idoles est adressée à personne de moins que l'empereur. L'un des points les plus intéressants de l'écrit est l'invitation à la conversion et au bon usage du libre arbitre, qui rendent l'homme à l'image de Dieu. En ce qui concerne cette faculté humaine, le discours utilise la même terminologie et le même mouvement stylistique que le *LLP* :

Méliton	*LLP*
ܕܡܢܐ ܠܐ ܒܪܝܟ ܐܠܗܐ ܕܐܦ ܐܢܐ ܐܦܠܚ ܠܗ ܘܠܐ ܠܨܠܡܐ ܘܠܐ ܠܐܝܕܘܠܐ ܐܠܐ ܠܗ ܕܐܬ ܒܪ ܐܢܫ ܚܝ ܕܐܝܟ ܕܫܦܝܪ ܐܢܬ ܕܐܦ ܐܠܗܐ ܛܒ ܠܟ ܕܒܪܝܟ ܐܢܫ ܐܝܟ ܕܐ

Mais c'est en vain que le savant chercherait dans le court écrit une trace de la doctrine bardesanite de l'incident initial ou de l'apocatastase.

Dans sa *Lettre*[90], Mara aussi exhorte son fils à l'idéal de l'instruction et de la sagesse, qui libèrent l'homme du destin et des misères du monde. C'est précisément ici qu'une des premières attestations du terme *pīlāsāpūtā* apparaît avec un sens positif dans la littérature syriaque :

> « Car ces hommes qui suivent l'instruction cherchent à se libérer des épreuves du destin, et ceux qui persévèrent dans la sagesse sont soutenus dans l'espérance de la justice, et ceux qui se tiennent dans la vérité montrent le signe de leur vertu, et ceux qui se consacrent à la philosophie sont libérés de l'attention portée aux misères du monde. »[91]

Enfin, il semble approprié de citer l'un des passages les plus étudiés de la lettre[92], celui qui fait de ce texte une énigme. Interpolation chrétienne ou texte original ?

> 42. « Quoi d'autre, en fait, avons-nous à dire, lorsque les sages sont menés sous contrainte par les mains de tyrans, que leur sagesse est emmenée en captivité par la calomnie et qu'ils sont méprisés pour leur clairvoyance, sans pouvoir se défendre ? 43. Quel profit les Athéniens ont-ils tiré du meurtre de Socrate ? En punition de cela, ils ont reçu la famine et la peste. 44. Ou les gens de Samos pour avoir brûlé Pythagore ? En une heure, leur pays tout entier a été recouvert de sable. 45. Ou les Juifs pour leur sage roi ? À partir de ce temps-là, leur royaume a été pris. 46. Avec justice, en fait, Dieu a vengé la sagesse de ces trois-là, car les Athéniens sont morts de famine, les Samiens ont été irrémédiablement submergés par la mer, et les Juifs, après avoir été combattus et chassés de leur royaume, sont dispersés partout. 47. Socrate n'est pas mort, grâce à Platon ; ni Pythagore, grâce à la statue d'Héra, ni le sage roi, à cause des lois nouvelles qu'il a données. »[93]

Le roi sage des Juifs a été persécuté par son peuple et pour cette raison les Juifs sont dispersés partout : cela semble être un motif typiquement chrétien. Mais est-ce ancien ? Et de combien de temps ? Ici, plutôt que

90. Voir les éditions avec traductions de Cureton et de Merz, Rensberger & Tieleman. Il y a aussi une traduction italienne de Ramelli et une traduction française de Jurasz, que nous utilisons ici.

91. Mara bar Sarapion, *Lettre* 10, éd. Merz, Rensberger & Tieleman ; trad. Jurasz p. 124.

92. Voir Merz & Tieleman 2012 ; Norelli 2005b ; McVey 2015 ; Ramelli 2005 et 2012 ; Blank 2012.

93. Mara bar Sarapion, *Lettre* 10, éd. Merz, Rensberger & Tieleman ; trad. Jurasz p. 124.

prendre position dans un débat qui a vu engagés de nombreux chercheurs, je préfère insister sur deux détails du texte : 1) la mention de Socrate, qui relie ce passage au dialogue socratique *Erostrophus* et à la figure « socratique » de Bardesane dans le *LLP*, devenant un *leitmotiv* de la collection ; 2) le thème des « nouvelles lois » introduites par le roi, qui ressemble beaucoup à une des expressions finales du *LLP*, où il est question de la loi du Christ *(nāmōsā da-mšīḥhōn)*[94].

En conclusion, l'importance de ces écrits, qui mériteraient une enquête plus approfondie sur le lexique et le contenu, est liée au fait qu'ils manifestent d'une part une ouverture à la culture grecque qui ne sera reprise que marginalement par la littérature syriaque ultérieure ; d'autre part, bien qu'ils participent à la même atmosphère culturelle que le *LLP*, ils ne semblent pas partager les doctrines les plus spécifiques du bardesanisme. C'est pour cette raison que je pense qu'ils ont été rassemblés avec le *LLP* par des personnes qui, tout en appréciant Bardesane, n'étaient pas des adeptes du courant bardesanite. Cette petite collection a ensuite été utilisée et collectée par les disciples de Sergius de Rēšʿaynā.

Aphraate le Sage persan

Comparés à ces écrits, les *Exposés* d'Aphraate semblent appartenir à un autre monde, non seulement parce que l'attention (positive ou négative) à la *paideia* hellénique est absente, mais aussi parce que la tension eschatologique et apocalyptique semble s'étendre à toutes les dimensions de la vie chrétienne. Aphraate ne montre aucun intérêt pour la philosophie grecque en tant que telle, qui dans ses *Exposés* n'est jamais critiquée ni mentionnée.

Cependant, cela ne signifie pas qu'il n'en a aucune connaissance partielle ou médiatisée. Les études sur la christologie du Sage persan ont donné des résultats contradictoires : au cours des dernières décennies, à côté du portrait d'un auteur judaïsant et non nicéen, émerge de plus en plus celui d'un penseur conscient de l'existence d'un débat théologique en grec, mais non impliqué personnellement[95]. Une analyse récente d'un passage christologique, *Exposé* XVII, 7, permet de se faire une idée plus précise du rapport entre Aphraate et le débat théologique en grec :

> « Or tu sais, mon ami, que toutes les créatures, celles d'en haut et celles d'en bas, furent créées d'abord, et en dernier lieu l'homme. Quand Dieu

94. *LLP* 45, éd. Nau col. 608, l. 11. Sur la figure de Socrate dans la littérature de l'Antiquité tardive, voir Döring 1979.

95. Voir Bruns 1990.

> résolut de créer le monde avec tout son ornement, il conçut et forma d'abord Adam au sein de sa pensée. Après qu'il eut conçu Adam en sa réflexion, alors il conçut les créatures, comme il dit : "Avant que ne soient conçues les montagnes et que la terre soit en mal d'enfant" (Ps 90,1-2). Car l'homme est l'aîné, et selon sa conception, il précède les créatures. Pour ce qui est de l'enfantement, les créatures sont les aînées, et elles précèdent Adam. Adam fut conçu et demeura dans la réflexion de Dieu. Et alors qu'étant conçu, il était reclus dans sa pensée, il créa toutes les créatures par la parole de sa bouche. Quand il eut achevé et orné le monde en sorte que rien n'y manque, alors il enfanta Adam de sa réflexion, et il modela l'homme de ses mains. Adam vit le monde ainsi organisé, et (Dieu) lui donna pouvoir sur tout ce qu'il avait fait. »[96]

Une recherche récente d'Emanuel Fiano sur ce récit de la création d'Adam propose de considérer l'idée de la production en deux étapes du premier homme comme le point de rencontre entre la théorie « grecque » du *logos endiathetos/logos prophorikos* et la christologie adamologique de provenance judéo-chrétienne[97]. Aphraate n'est donc pas un archaïsant, mais un auteur capable de proposer de nouveaux chemins théologiques, avec la conscience qu'il y en a d'autres (théologie du Logos et ses dérivés, ligne judéo-chrétienne).

D'autre part, comme l'ont montré les études sur sa christologie, Aphraate n'apparaît pas à la recherche d'une terminologie théologique dans des sources philosophiques : il la trouve probablement déjà dans ses sources chrétiennes, syriaques ou grecques.

Récemment, il a été suggéré à juste titre que dans l'*Exposé* VIII, Aphraate envisage de contester la théorie de Bardesane sur la résurrection, sans toutefois mentionner le philosophe syriaque[98]. Si cela était vrai, une différence d'attitude se dégagerait par rapport à Éphrem : alors que le premier fait allusion à l'hérétique, mais ne l'attaque pas nominalement, pour le second, la mention explicite de Bardesane et le processus d'amalgame avec d'autres hérésies sont les armes pour défendre l'orthodoxie de Nisibe et d'Édesse.

Pour conclure, nous pouvons dire que le lexique philosophique d'Aphraate et la présence de certaines notions n'impliquent pas qu'il connaissait directement ou appréciait la philosophie grecque. Peut-être lui est-elle connue à travers des anthologies ou des auteurs chrétiens (non

96. Aphraate, *Les Exposés*, éd. Parisot, vol. 1, col. 796-797, trad. Pierre p. 736-737.

97. Fiano 2016.

98. McGlothlin 2014.

mentionnés). Il faut souligner encore une fois que la contribution de la philosophie à l'identité culturelle chrétienne n'est pas du tout thématisée par le « Sage persan ».

Conclusions

Un regard comparatif : Alexandrie

On ne peut pas caractériser adéquatement le rapport entre culture syriaque et philosophie sans un regard comparatif avec d'autres situations culturelles. L'Alexandrie juive et chrétienne émerge par sa cohérence : ici la philosophie non seulement est utilisée à divers degrés selon les auteurs pour les outils qu'elle donne au raisonnement et à la critique, mais elle possède aussi un statut très élevé dans l'ensemble du discours religieux des communautés juive et chrétienne, à partir au moins de Philon.

On peut citer à ce propos certaines déclarations célèbres de Clément d'Alexandrie, dans lesquelles le rôle de la philosophie dans la vie éthique et spirituelle est exalté. La philosophie grecque a une contiguïté naturelle avec l'Écriture et la philosophie barbare, c'est-à-dire le christianisme[99]. Elle a été donnée aux Grecs comme forme d'Alliance particulière de Dieu avec eux (*Strom.* VI, 8, 67, 1), comme la Loi a été donnée aux Juifs (*Strom.* VI, 17, 159, 9)[100] ; l'enseignement de la philosophie grecque « prépare à la perfection venue par le Christ, si du moins elle ne répugne pas à se mettre à l'école de la connaissance barbare pour progresser vers la vérité » (*Strom.* VI, 17, 153, 1)[101]. En commentant un passage du *Kérygme de Pierre*, Clément écrit :

99. Le Boulluec 2012, p. 71-72. Les passages des *Stromates* sont cités selon l'édition de Stählin.

100. Voir aussi : « Avant la venue du Seigneur, la philosophie était nécessaire aux Grecs pour les conduire à la justice ; maintenant, elle devient utile pour les conduire à la piété envers Dieu. Elle est une sorte de formation préparatoire pour ceux qui recueillent les fruits de la foi par la démonstration [...] La philosophie est un travail préparatoire : elle ouvre la route à celui que le Christ rend ensuite parfait » (*Strom.* I, 5, 28, trad. Morlet 2014, p. 111-112).

101. Selon Le Boulluec 2012, p. 41-42, cette ouverture est aussi le produit d'une situation de liberté de l'enseignement. L'Église du temps de Clément est en voie de transformation. Il y a une conception plus spirituelle qu'institutionnelle des divers degrés ecclésiastiques. « Cette hiérarchie de valeurs n'engendre pas de conflit tant que l'accord est maintenu dans la communauté chrétienne sur la préséance de l'instruction spirituelle et que celle-ci n'est pas l'apanage d'un corps de clercs. Les réflexions de Clément sur la prêtrise reflètent un état de l'Église où l'autorité peut être partagée entre docteurs et prêtres, sans que des séparations strictes soient marquées entre les fonctions [...] Des tensions se manifestent entre des chrétiens qui affirment l'identité de l'Église par la référence exclusive aux Écritures et un

> « Il a clairement montré, je crois, que le seul et unique Dieu a été connu par les Grecs, de manière païenne, par les Juifs, de manière juive, et par nous, de manière nouvelle et spirituelle. Il a montré en outre que Dieu a été l'unique ordonnateur des deux Alliances et qu'il a lui-même donné aux Grecs la philosophie grecque, motif de glorification du Tout-Puissant parmi les Grecs. On le voit bien aussi à partir de ceci : venus de la culture grecque aussi bien que du régime de la Loi, ceux qui accèdent à la foi sont rassemblés en l'unique genre *(genos)* du peuple *(laos)* sauvé » (*Strom.* VI, 5, 41, 4)[102]

Si le concept de « foi » chez Clément est d'une grande complexité, le texte suivant ne peut manquer de rappeler certaines déclarations du *LLP* :

> « En revanche, quiconque se fonde sur la foi pour aller au festin, celui-là est solide ; il peut recevoir la parole divine, car il possède, en la foi, une faculté de jugement raisonnable. Il s'ensuit pour lui la persuasion en abondance. C'est ce que dit le mot du prophète : "Si vous ne croyez pas vous ne pourrez même pas comprendre" (Is 7,9). » (*Strom.* I, 8, 1-2)[103]

En bref, la culture chrétienne d'Alexandrie est un point de comparaison très intéressant pour toute la littérature primitive syriaque. Aucun texte syriaque ne peut s'approcher de la lucidité et de la grandeur de Clément et, avec les distinctions requises, d'Origène[104] : mais, avec les deux grands alexandrins à l'esprit, on peut juger le projet culturel de Bardesane par rapport à celui d'Aphraate avec une conscience plus claire des diverses possibilités culturelles du christianisme entre le IIe et le IVe siècle.

Perspectives syriaques sur la philosophie

Les quatre premiers siècles de la culture syriaque sont donc traversés par de fortes tensions concernant l'utilisation de la philosophie grecque et l'ouverture à ses questions éthiques et métaphysiques. Bien que l'utilisation de concepts grecs varie d'un auteur à l'autre en fonction de sa capacité

Clément soucieux d'acclimater l'héritage grec. » Le Boulluec 2012, p. 45, à propos du *Protreptique* de Clément, affirme que ce discours « illustre le genre de l'exhortation à choisir le mode de vie philosophique, en substituant à celui-ci l'adhésion au christianisme par une conversion qui n'est pas une rupture. En effet, si la religion grecque traditionnelle y est férocement critiquée [...] la théologie et la spiritualité philosophiques y sont christianisées ».

102. Trad. Le Boulluec 2012, p. 99.

103. Trad. Morlet 2014, p. 45. Voir Poirier 2002 et Poirier & Crégheur 2003.

104. Sur le rapport entre Origène et la philosophie grecque voir le volume de Limone 2018.

culturelle ou de sa sensibilité individuelle, une confrontation plus générale avec l'héritage philosophique gréco-latin, bien que non explicite, semble très variée et traverser les frontières entre des courants orientés dans un sens plus judéo-chrétien et ceux plus ouverts à la théologie du Logos. En fait, on peut trouver une conscience du défi de la philosophie grecque dans des textes aussi lointains que les œuvres de Bardesane et la littérature pseudo-clémentine, exprimant des positions théologiques opposées[105]. Cette dernière montre qu'elle connaît les questions les plus importantes de la philosophie grecque, mais hésite à reconnaître son rôle dans le discours de la foi. Bardesane, au contraire, adopte la double voie consistant d'une part à utiliser des concepts et des termes philosophiques pour exprimer des aspects particuliers de la métaphysique, de la cosmogonie, de l'anthropologie, et de l'autre à réfléchir sur le rôle culturel que la philosophie peut jouer pour la préparation au christianisme.

D'autres textes, en revanche, malgré les différences anthropologiques, sotériologiques et théologiques évidentes qui les distinguent, sont caractérisés par le fait qu'ils sont presque totalement muets sur la question générale du rôle de la philosophie grecque en tant que telle. Bien que dans l'*Évangile de Thomas*, les *Odes de Salomon* et plus encore les *Exposés* d'Aphraate, on puisse saisir une conscience plus ou moins aiguë des méthodes de raisonnement, des outils conceptuels, des éléments lexicaux, qui ont leur racine ultime dans l'héritage diversifié de la philosophie grecque (comme dans d'autres formes de discours intellectuel), on ne trouve pas dans ces mêmes textes de références précises, négatives ou positives, à un système de pensée cohérent ou à un courant philosophique déterminé, et on ne peut non plus dégager une réflexion plus générale sur le rôle de la culture grecque dans leur discours religieux. Bien sûr, on ne peut pas affirmer qu'ils se caractérisent par une tendance antiphilosophique, ou qu'ils sont imprégnés d'une mentalité « sémitique » qui les rend hostiles à d'autres formes de discours. Mais l'ensemble des références éthiques, anthropologiques et métaphysiques, même entremêlées d'éléments dérivés de la philosophie grecque, semble répondre à un système de pensée qui lui est étranger, parfois même consciemment distant (c'est le cas d'Aphraate).

105. On sait depuis longtemps que la littérature pseudo-clémentine utilise Bardesane, et surtout le *Livre des lois des pays* : derrière cette attitude se cache une appréciation du philosophe syriaque qui a combattu le marcionisme (l'hérésie par excellence pour les auteurs pseudo-clémentins), mais aussi l'intention de concurrencer le philosophe syriaque au niveau du discours de l'identité chrétienne, en proposant une position plus modérée sur le rôle que l'héritage philosophique grec peut y jouer. Sur la formation de cette littérature, voir Jones 2015.

Ce discours nous permet de faire face à un autre thème majeur que nous ne devons jamais perdre de vue : tous ces textes, à un degré plus ou moins explicite, montrent une irréductibilité aux catégories fondamentales de la philosophie grecque. Création de l'homme et relation avec l'histoire du salut ; élection et rejet ; l'homme à l'image de Dieu ; supériorité du Dieu personnel par rapport à l'ordre naturel, sont des concepts qui émergent dans nos textes même lorsqu'ils revêtent un aspect « grec ».

C'est le cas, que nous avons analysé plus longuement, de Bardesane et de son école. Même dans le texte qui semble le plus proche, du point de vue de la forme et de la conception, du langage et des catégories de la philosophie grecque, à savoir le *Livre des lois des pays*, apparaissent des traits de résistance à son univers intellectuel : formes contradictoires de prédestination, lien profond et structurel de l'homme à l'image de Dieu avec Dieu lui-même, l'idée d'une purification métaphysique eschatologique due à l'intervention salvifique de Dieu, l'insistance sur le primat de la foi sur la connaissance. Ceci est encore plus évident dans les fragments anthropologiques sur le salut de l'âme, rendu possible par l'intervention divine, ou dans les vers poétiques sur la dévolution du divin, compréhensibles uniquement dans le contexte d'une perspective biblique et apocalyptique : le péché de l'homme à l'image de Dieu et la crise de la matière créée et coexistant avec Dieu, le cri de la féminité salvatrice de Dieu plongée dans les ténèbres, la génération particulière d'un « Fils de vie » pour la rédemption du cosmos, répondent à des catégories culturelles qui sont en dehors des divers courants philosophiques de l'époque.

Le même discours peut être répété pour la plupart des textes conservés par le ms. London BL Add. 14 658, où l'ouverture à la philosophie et l'utilisation du langage éthique sont accompagnées par la prise de conscience des limites de la culture grecque. La philosophie peut préparer l'homme à la conversion, mais n'épuise pas toutes ses instances de salut.

L'autre problème majeur de l'histoire littéraire du christianisme syriaque primitif est l'influence de Marcion et de son attitude négative à l'égard de l'utilisation de la philosophie grecque dans le discours sur Dieu : la sotériologie, le Dieu inconnu et son fils Jésus échappent à un discours ontologique. Le marcionisme, avec son opposition radicale entre la nouvelle économie (et donc la nouvelle Écriture) et l'ancienne, a certainement imposé à tous les chrétiens une longue série de questions sur la possibilité d'exprimer Dieu avec le langage humain, et par la spéculation philosophique en particulier. De nombreux textes attendent encore d'être examinés de ce point de vue, c'est-à-dire comme réaction à la proposition de Marcion sur les Écritures et l'ontologie.

Ayant traversé Aphraate, avec son hésitation à utiliser les concepts grecs, mais aussi avec sa prise de conscience des débats théologiques qui se déroulent dans le christianisme grec, nous ne pouvons que conclure notre itinéraire sélectif en nous tournant vers les intermédiaires du début de cette contribution. Le cercle donc se ferme, car l'une des deux sources principales sur la rencontre, qui a eu lieu au cours des IIe et IIIe siècles, entre la culture syriaque chrétienne et la philosophie, c'est-à-dire Éphrem de Nisibe, est lui-même un protagoniste du débat et nous en donne une perspective partisane et sélective, qui doit être soumise à un regard critique. Éphrem est bien conscient que Bardesane a établi un lien important avec la culture grecque, mais, en tant qu'hérésiologue, il doit souligner en même temps les erreurs du maître édessénien, mettant en évidence d'une part son incompétence dans l'appréciation des différences entre les écoles de la philosophie classique et contemporaine, de l'autre la dérivation de certains éléments erronés de sa pensée religieuse de notions philosophiques grecques. Éphrem garde le silence sur toute position critique de Bardesane vis-à-vis de la culture grecque ou sur l'irréductibilité de sa culture biblique ou de l'ensemble de sa pensée à cette matrice ; en même temps, il utilise dans son discours théologique des éléments dérivés de la philosophie grecque (probablement tirés des manuels diffusés de son temps), mais aussi, tacitement, de Bardesane lui-même, comme cela devient de plus en plus clair grâce aux recherches récentes.

On peut se rendre immédiatement compte que son attitude est différente de celle d'Aphraate : Éphrem parle de philosophie, s'engage dans une discussion avec Bardesane sur les incorporels, est capable d'élaborer des idées théologiques fondées, au moins en partie, sur des outils conceptuels grecs. En même temps, sur la ligne d'Aphraate, mais clairement et explicitement, il maintient une attitude de suspicion à l'égard de la philosophie et exalte la simplicité des croyants chrétiens. La philosophie n'est certes pas diabolisée, elle est parfois appréciée, mais elle peut être aussi une source d'hérésie : elle ne peut avoir ce rôle de préparation et de soutien à la foi qu'elle a chez Bardesane.

L'attitude que l'on trouve dans le ms. London BL Add. 14 658 et dans la préhistoire que l'on peut deviner derrière le choix de ses textes est très différente de celle d'Éphrem. De toute évidence, tandis que ce dernier est un auteur bien connu pour ses écrits et son milieu culturel et religieux (Nisibe et Édesse au IVe siècle), le ms. London BL Add. 14 658 est un codex multitextuel bien plus tardif (VIIe-VIIIe siècle), de contextualisation culturelle incertaine : on y reconnaît cependant une pluralité de collections plus anciennes. Je crois que l'influence de Sergius de Rēšʿaynā et de son école sur au moins une partie de ces collections est indéniable. Il a certainement

eu quelque chose à voir avec les œuvres de Bardesane, comme en témoigne le fait que, dans l'une de ses œuvres conservées dans ce même manuscrit, il apparaît comme connaissant la position philosophique de Bardesane concernant les qualités. La liste des noms du zodiaque attribués aux bardesanites est rapportée dans la même section du manuscrit contenant des œuvres de Sergius traitant d'astronomie et de cosmologie.

Mais il y a plus : les rares ouvrages chrétiens rapportés par le codex dans une section proche de la section « bardesanite » montrent des liens avec le *LLP*, ou dépendent de sources communes au *LLP* (par exemple l'apologie attribuée à Méliton philosophe). Ils sont certes intéressants pour leur dimension rhétorique et leur lien avec le monde des dits philosophiques rapportés dans la dernière section, comme King l'a bien souligné, mais ils ont également des éléments typiques des anciennes apologies chrétiennes, auxquelles le *LLP* appartient aussi. De plus, tout en thématisant l'amour pour la connaissance et la passion pour le libre arbitre, éléments typiques du *LLP*, elles ne manifestent pas de liens idéologiques avec le bardesanisme *stricto sensu*, ni avec l'origénisme. Avant la confection du manuscrit, elles ont été sélectionnées par quelqu'un qui aimait certaines traductions d'œuvres grecques rares et difficiles, soit pour leur caractère philosophique, soit parce qu'elles sont d'anciennes expressions de la valeur du libre arbitre, une expression d'un humanisme chrétien.

Si Sergius, ou certains de ses disciples, ont joué un rôle dans la réception et la sélection de ces auteurs et de ces textes, cela signifie qu'à partir du IIe ou du IIIe siècle jusqu'à son époque, ceux-ci ont été copiés et transmis dans des milieux que nous ne connaissons pas bien car ils ne sont pas attestés par les sources, mais qui ne doivent pas nécessairement être identifiés avec les groupes bardesanites. Un texte comme le *LLP*, malgré ses liens avec certains aspects de la cosmogonie de Bardesane, pouvait être apprécié par des cercles plus vastes que ceux de ses disciples, cercles dotés d'une certaine culture et peu sensibles à l'accusation d'hérésie lancée contre le maître édessénien. Comme je le soulignais il y a quelques années[106], Édesse n'a pas vécu l'aventure culturelle de l'école d'Alexandrie, une école intégrée à l'épiscopat de la métropole, une école, malgré des tensions périodiques entre elle et l'institution ecclésiastique, qui était capable d'offrir à la communauté chrétienne un service de recherche théologique et d'interprétation des Écritures.

Je crois donc qu'il est légitime de supposer l'existence en territoire syriaque d'une lignée de culture chrétienne qui, bien que cachée et obscurcie par une tendance majoritaire plus ecclésiastique opposée à l'acceptation de

106. Camplani 2016, p. 57-58.

la philosophie grecque dans la construction du discours religieux ou prête à en utiliser les instruments de manière limitée mais aussi à en critiquer le caractère dangereux, avait adopté une position d'ouverture très différente de celle d'Éphrem : cette lignée avait probablement continué son existence dans les cercles culturels d'élite, indépendants de l'église institutionnelle, mais pas nécessairement opposés à elle.

Bibliographie

Actes de Thomas : Paul-Hubert Poirier (trad.), *Actes de Thomas*, dans F. Bovon & P. Geoltrain (éds), *Écrits apocryphes chrétiens. 1*, Paris, 1997 (Bibliothèque de la Pléiade), p. 1323-1470.

Ambroise, *Hypomnemata* : William Cureton (éd. & trad. angl.), *Spicilegium Syriacum: Containing Remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara Bar Serapion*, London, 1855, p. *ṭḥ-mb* (texte syriaque), p. 61-69 (trad. angl.).

Aphraate, *Les Exposés* :
- Joannes Parisot (éd. & trad. lat.) *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, Paris, 1894-1907 (Patrologia Syriaca 1-2), 2 vol.
- Marie-Joseph Pierre (trad. franç.), Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés*, Paris, 1988-1989 (Sources chrétiennes 349, 359), 2 vol.

Bardesane d'Édesse, *Livre des lois des pays* :
- François Nau (éd. & trad. lat.), Bardesanes, *Liber legum regionum*, Paris, 1907 (Patrologia Syriaca 1).
- Han J. W. Drijvers (éd. & trad. angl.), *The Book of the Laws of the Countries: Dialogue on Fate of Bardaiṣan of Edessa*, Assen, 1965 (Semitic Texts with Translations 3).
- Ilaria Ramelli (éd. & trad. ital.), Bardesane, *Contro il fato = Kata heimarmenes (detto anche Liber Legum Regionum): Testo critico, introduzione, traduzione, testimonianze e appendice*, Roma, 2009.
- Paul-Hubert Poirier & Éric Crégheur (trad. franç.), *Le Livre des Lois des Pays : un traité syriaque sur le destin de l'« école » de Bardesane*, à paraître (Bibliothèque de l'Orient chrétien).

Clément d'Alexandrie, *Strom.* :
- Otto Stählin (éd.), Clemens Alexandrinus, *2, Stromata. Buch I-VI*, Leipzig, 1906 ; Berlin, 1985[4] (Griechische christliche Schriftsteller 52).
- Otto Stählin (éd.), Clemens Alexandrinus, *3, Stromata. Buch VII und VIII*, Leipzig, 1909 (Griechische christliche Schriftsteller 17) ; Berlin 1970.
- Alain Le Boulluec (éd. & trad.), Clément d'Alexandrie, *Les Stromates. Stromate VII*, Paris, 1997 (Sources chrétiennes 428).

Clément de Rome, voir *Roman pseudo-clémentin*

Éphrem de Nisibe, *Hymnes contre les hérésies* :
- Edmund Beck (éd. & trad. all.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses*, Louvain, 1957 (CSCO 169-170, Scriptores Syri 76-77).
- Dominique Cerbelaud (éd. & trad. franç.), Éphrem de Nisibe, *Hymnes contre les hérésies. Hymnes contre Julien. 1-2*, Paris, 2017 (Sources chrétiennes 587, 590).
- Flavia Ruani (trad. franç.), Éphrem de Nisibe, *Hymnes contre les hérésies*, Paris, 2018 (Bibliothèque de l'Orient chrétien).

Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur la foi* : Edmund Beck (éd. & trad. all.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De fide*, Louvain, 1955 (CSCO 154-155, Scriptores Syri 73-74).

Éphrem de Nisibe, *Réfutations en prose* :
- Charles Wand Mitchell, Anthony Ashley Bevan & Francis Crawford Burkitt (éd. & trad. angl.), *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, London – Oxford, 1912-1921, 2 vol.
- J. Joseph Overbeck (éd.), *S. Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta, e codicibus Syriacis manuscriptis in Museo Britannico et Bibliotheca Bodleiana asservatis*, Oxford, 1865.

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* :
- Gustave Bardy (éd. & trad.), Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique. I-IV*, Paris, 1952 ; *V-VII*, Paris, 1955 (Sources chrétiennes 31, 41).
- Eduard Schwartz (éd.), Eusebius Caesariensis, *Die Kirchengeschichte*: *die lateinische Übersetzung des Rufinus bearbeitet im Gleichen Auftrage von Th. Mommsen*, Leipzig, 1903 (Griechische christliche Schriftsteller, Eusebius Werke 2, 1).

Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* : Édouard Des Places (éd. & trad.), Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique. Livres V, 18-36 – VI*, Paris 1980 (Sources chrétiennes 226).

Évangile selon Thomas : Claudio Gianotto (trad. franç.), *Évangile selon Thomas*, dans F. Bovon & P. Geoltrain (éds), *Écrits apocryphes chrétiens. 1*, Paris, 1997 (Bibliothèque de la Pléiade), p. 25-53.

Livre de la révélation d'Elkasaï : Luigi Cirillo (trad.), *Livre de la révélation d'Elkasaï*, dans F. Bovon & P. Geoltrain (éds), *Écrits apocryphes chrétiens. 1*, Paris, 1997 (Bibliothèque de la Pléiade), p. 829-872.

Mara Bar Sarapion, *Lettre* :
- William Cureton (éd. & trad. angl.), *Spicilegium Syriacum: Containing Remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara Bar Serapion*, London, 1855, p. *mg-mḥ* (texte syriaque), p. 70-76 (trad. angl.).
- Ilaria L. E. Ramelli (trad. ital.), « La Lettera di Mara bar Serapion: linee introduttive, traduzione e note essenziali », *Stylos* 13, 2004, p. 77-104.
- Annette Merz, David Rensberger, Teun Tieleman (éd. & trad. angl. et all.), Mara Bar Serapion, *Letter to His Son*, Tübingen, 2014 (Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam et religionem pertinentia 17).
- Izabela Jurasz, « Lettre de Mara Bar Sérapion et la *paideia* hellénistique », *BABELAO* 7, 2018, p. 81-135.

Méliton philosophe, *Oration* :
- William Cureton (éd. & trad. angl.), *Spicilegium Syriacum: Containing Remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara Bar Serapion*, London, 1855, p. *kb-l'* (texte syriaque), p. 41-51 (trad. angl.).
- Ilaria Ramelli (trad. ital.), « L'apologia siriaca di Melitone », *Vetera Christianorum* 36, 1999, p. 259-286.

Nouveau Testament, Versions syriaques des Épîtres pauliniennes : Barbara Aland, Andreas Juckel (éds), *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. 2, Die Paulinischen Briefe. 2, 2, 2. Korintherbrief, Galaterbrief, Epheserbrief, Philipperbrief und Kolosserbrief*, Berlin - New York, 1995.

Odes de Salomon :
- Michael Lattke (éd. & trad. all.), *Oden Salomos: Text, Übersetzung, Kommentar*, Freiburg-Göttingen, 1999-2005 (Novum Testamentum Orbis Antiquus 41, 1-3), 3 vol. Voir aussi Lattke 2009.
- Marie-Joseph Pierre (trad.), *Odes de Salomon*, dans F. Bovon & P. Geoltrain (éds), *Écrits apocryphes chrétiens. 1*, Paris, 1997 (Bibliothèque de la Pléiade), p. 673-743.

Roman pseudo-clémentin :
- Bernhard Rehm (éd.), *Die Pseudoklementinen. 1, Die Homilien ; 2, Recognitiones*, Berlin, 1953-1965 ; 3e éd. par Georg Strecker, Berlin, 1992 (Die griechische christliche Schriftsteller 42, 51).
- Alain Le Boulluec (trad.), *Homélies*, dans P. Geoltrain & J.-D. Kaestli (éds), *Écrits apocryphes chrétiens. 2*, Paris, 2005 (Bibliothèque de la Pléiade), p. 1195-1589.
- Luigi Cirillo & André Schneider (trad.), *Reconnaissances*, dans P. Geoltrain & J.-D. Kaestli (éds), *Écrits apocryphes chrétiens. 2*, Paris, 2005 (Bibliothèque de la Pléiade), p. 1593-2003.
- F. Stanley Jones (trad. angl.), *The Syriac Pseudo-Clementines: An Early Version of the First Christian Novel*, Turnhout, 2015 (Apocryphes 14).

Études modernes

Andrei 2015 : Osvalda Andrei, « Il cristianesimo di Giulio Africano », *Annali di storia dell'esegesi* 32, p. 453-484.

Annese 2019 : Andrea Annese, *Il* Vangelo di Tommaso*: Introduzione storico-critica*, Roma.

Arzhanov 2019 : Yuri Arzhanov, *Syriac Sayings of Greek Philosophers: A Study in Syriac Gnomologia with Edition and Translation* (CSCO 669, Subsidia 138), Leuven.

Beck 1976 : Edmund Beck, « Ephräms Rede gegen eine philosophische Schrift des Bardaisan übersetzt und erklärt », *Oriens Christianus* 60, p. 24-68.

Beck 1978 : Edmund Beck, « Bardaisan und seine Schule bei Ephräm », *Le Muséon* 91, p. 271-333.

Bellettato 2018 : Andrea Bellettato, *Greek and Syriac in Dialogue: Identity Construction in Tatian's Oratio ad Graecos and in the Bardesanite Liber Legum Regionum*, MA Dissertation, Università di Padova, Padova.

Bettiolo 2003 : Paolo Bettiolo, « Dei casi della vita, della pietà e del buon nome: Intorno ai "detti" siriaci di Menandro », dans M. S. Funghi (éd.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico. 1*, Firenze (Accademia Toscana di scienze e lettere La Colombaria. Studi 218), p. 83-103.

Blank 2012 : David Blank, « Mara bar Sarapion and Greek Philosophy », dans A. Merz & T. Tieleman (éds), *Letter of Mara bar Sarapion in Context: Proceedings of the Symposium Held at Utrecht University, 10-12 December 2009*, Leiden - Boston, p. 167-182.

Bruns 1990 : Peter Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, Bonn (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 4).

Bundy 1988 : David Bundy, « Marcion and the Marcionites in Early Syriac Apologetics », *Le Muséon* 101, p. 21-32.

Butts 2016 : Aaron Butts, *Language Change in the Wake of Empire: Syriac in its Greco-Roman Context*, Winona Lake (Linguistic Studies in Ancient West Semitic 11).

Camplani 1997 : Alberto Camplani, « Note bardesanitiche », *Miscellanea Marciana* 12, p. 11-43.

Camplani 1998 : Alberto Camplani, « Rivisitando Bardesane: Note sulle fonti siriache del bardesanismo e sulla sua collocazione storico-religiosa », *Cristianesimo nella storia* 19, p. 519-596.

Camplani 2003-2004 : Alberto Camplani, « Bardesane et les bardesanites », *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses* 112, p. 29-50.

Camplani 2009 : Alberto Camplani, « Traditions of Christian Foundation in Edessa: Between Myth and History », *Studi e materiali di storia delle religioni* 75, p. 251-278.

Camplani 2011 : Alberto Camplani, « Perception de l'altérité religieuse et identité culturelle : l'élite d'Édesse entre les IIIe et Ve siècles », dans N. Belayche & J.-D. Dubois

(éds), *L'oiseau et le poisson : cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris (Religions dans l'Histoire), p. 39-57.

Camplani 2015a : Alberto Camplani, « Bardaisan's Psychology: Known and Unknown Testimonies and Current Scholarly Perspectives », dans M. Doerfler, E. Fiano & K. Smith (éds), *Syriac Encounters: Papers from the Sixth North American Syriac Symposium, Duke University, 26-29 June 2011*, Louvain (Eastern Christian Studies 20), p. 259-276.

Camplani 2015b : Alberto Camplani, « Per un profilo storico-religioso degli ambienti di produzione e fruizione dei Papyri Bodmer: contaminazione dei linguaggi e dialettica delle idee nel contesto del dibattito su dualismo e origenismo », *Adamantius* 21, p. 98-135.

Camplani 2016 : Alberto Camplani, « Traces de controverse religieuse dans la littérature syriaque des origines : peut-on parler d'une hérésiologie des "hérétiques" ? », dans F. Ruani (éd.), *Les controverses religieuses en syriaque*, Paris (Études syriaques 13), p. 9-66.

Camplani 2017 : Alberto Camplani, « Bardaisan and the Bible », dans A. van den Kerchove & L. G. Soares Santoprete (éds), *Gnose et manichéisme : entre les oasis d'Égypte et la route de la soie : hommage à Jean-Daniel Dubois*, Turnhout (BEHE 176. Histoire et prosopographie de la Section des sciences religieuses 13), p. 699-715.

Camplani 2018 : Alberto Camplani, « John the Baptist According to Marcion's Gospel and Early Syriac Texts », dans J. H. Ellens, I. W. Oliver, J. von Ehrenkrook, J. Waddell, J. M. Zurawski (éds), *Wisdom Poured Out Like Water: Studies on Jewish and Christian Antiquity in Honor of Gabriele Boccaccini*, Berlin – Boston (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 38), p. 556-574.

Coakley 1993 : John F. Coakley, « A Catalogue of Syriac Manuscripts in the John Rylands Library », *Bulletin of the John Rylands Library* 75, p. 105-207.

Crégheur 2004 : Eric Crégheur, *Libre arbitre et fatalisme astral : un commentaire du vocabulaire astrologique du Livre des lois des pays attribué à l'« école » de Bardesane*, mémoire MA, Département des littératures, Faculté des lettres, Université Laval.

De Conick 2005 : April D. De Conick, *Recovering the Original Gospel of Thomas: A History of the Gospel and its Growth*, London.

De Conick 2006 : April D. De Conick, *The Original Gospel of Thomas in Translation: With a Commentary and a New English Translation of the Complete Gospel*, London – New York.

Dihle 1979 : Albrecht Dihle, « Zur Schicksalslehre des Bardesanes », dans A. M. Ritter (éd.), *Kerygma und Logos: Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum: Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, Göttingen, p. 123-135.

Dihle 1982 : Albrecht Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley.

Dihle 1987 : Albrecht Dihle, « Philosophische Lehren von Schicksal und Freiheit », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 30, p. 14-28.

Döring 1979 : K. Döring, *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum*, Wiesbaden (Hermes Einzelschr. 42).

Drijvers 1966 : Han J. W. Drijvers, *Bardaiṣan of Edessa*, Assen (Studia Semitica Neerlandica 6).

Drijvers 1978 : Han J. W. Drijvers, « Die Oden Salomos und die Polemik mit den Markioniten im syrischen Christentum », dans F. Graffin & A. Guillaumont (éds), *Symposium Syriacum 1976 célébré du 13 au 17 septembre 1976 au Centre Culturel Les Fontaines de Chantilly (France)*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 205), p. 39-55.

Drijvers 1987-1988 : Han J. W. Drijvers, « Marcionism in Syria: Principles, Problem, Polemics », *The Second Century* 6, p. 153-172.

DRIJVERS 1994 : Han J.W. DRIJVERS, « Bardaisan's Doctrine of Free Will: The Pseudo-Clementines and Marcionism in Syria », dans G. Bedouelle & P. Fatio (éds), *Liberté chrétienne et libre arbitre : textes de l'enseignement de troisième cycle des facultés romandes de théologie*, Fribourg (Cahiers œcuméniques 24), p. 13-30.

FIANO 2016 : Emanuel FIANO, « Adam and the Logos: Aphrahat's Christology in Demonstration 17 and the "Imponderables of Hellenization" », *Zeitschrift für antikes Christentum* 20, p. 437-468.

FIORI 2014 : Emiliano FIORI, « Un intellectuel alexandrin en Mésopotamie : essai d'une interprétation d'ensemble de l'œuvre de Sergius de Resh'ayna », dans E. Coda & C. Martini Bonadeo, *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge : études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Paris (Études musulmanes 44), p. 59-90.

FIORI 2019 : Emiliano FIORI, « Особенности терминологии 'смешения' в богословии и полемике прп. Ефрема Сирина », dans Волоколамский Иларион (Алфеев) (éd.), *Преподобный Ефрем Сирин и его духовное наследие: Материалы Четвертой междунар. патриотической конф. Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия. Москва, 27-29 апреля 2017 г.* (= « Ephrem's Language of Mixture and Its Implications », dans Hilarion of Volokolamsk [Alfeyev], *Saint Ephrem the Syrian and His Spiritual Heritage: Proceedings of the Fourth International Patristic Conference of Ss. Cyril and Methodius Theological Institute for Postgraduate Studies, 27th-29th of April 2017, Moscow*), Moscou (Patristic Studies and Translations 4), p. 194-210.

FURLANI 1915 : Giuseppe FURLANI, « Contributions to the History of the Greek Philosophy in the Orient. Syriac Texts. 4 », *Journal of the American Oriental Society* 35, p. 297-317.

FURLANI 1937 : Giuseppe FURLANI, « Sur le stoïcisme de Bardesane d'Édesse », *Archiv orientální* 9, p. 347-352.

GRESCHAT 1999 : Katharina GRESCHAT, *Apelles und Hermogenes: Zwei Theologische Lehrer des Zweiten Jahrhunderts*, Leiden (Supplements to Vigiliae Christianae 48).

GRESCHAT 2001 : Katharina GRESCHAT, « "Woher hast du den Beweis für deine Lehre?": Der altkirchliche Lehrer Rhodon und seine Auseinandersetzung mit den römischen Marcioniten », *Studia Patristica* 34, p. 82- 87.

GRIFFITH 2002 : Sidney H. GRIFFITH, « Christianity in Edessa and the Syriac-Speaking World: Mani, Bar Dayṣan, and Ephraem: The Struggle for Allegiance on the Aramean Frontier », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 2, p. 5-20.

GRIFFITH 2006 : Sidney H. GRIFFITH, « St. Ephraem, Bar Dayṣān and the Clash of *Madrāshê* in Aram: Readings in St. Ephraem's *Hymni contra Haereses* », *The Harp* 21, p. 447-472.

HEGEDUS 2003 : Tim HEGEDUS, « Necessity and Free Will in the Thought of Bardaisan of Edessa », *Laval théologique et philosophique* 59, p. 333-344.

HEGEDUS 2007 : Tim HEGEDUS, *Early Christianity and Ancient Astrology*, Bern – Berlin – Bruxelles (Patristic Studies 6).

HUGONNARD-ROCHE 2004a : Henri HUGONNARD-ROCHE, « Éthique et politique au premier âge de la tradition syriaque », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 57, p. 99-120.

HUGONNARD-ROCHE 2004b : Henri HUGONNARD-ROCHE, *La logique d'Aristote du grec au syriaque : études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Paris (Textes et traditions 9).

HUGONNARD-ROCHE 2007 : Henri Hugonnard-Roche, « Le Corpus philosophique syriaque aux VIe-VIIe siècles », dans C. D'Ancona (éd.), *The Libraries of the Neoplatonists: Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network "Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture" held in Strasbourg, March 12-14, 2004*, Leiden – Boston (Philosophia antiqua 107), p. 279-291.

JONES 2015 : F. STANLEY JONES, *Pseudoclementina Elchasaiticaque inter Judaeochristiana: Collected Studies*, Louvain (Orientalia Lovaniensia Analecta 203).

JURASZ 2011-2012 : Izabela JURASZ, « La résurrection de l'âme chez Bardesane », *Χώρα : revue d'études anciennes et médiévales* 9-10, p. 399-427.

JURASZ 2017 : Izabela JURASZ, « Éphrem, Bardesane et Albinus sur les incorporels : une confrontation entre le platonisme et le stoïcisme en milieu syriaque », *Philosophie antique* 17, p. 169-204.

KING 2011 : Daniel KING, « Origenism in Sixth Century: The Case of a Syriac Manuscript of Pagan Philosophy », dans A. Fürst (éd.), *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident*, Münster (Adamantiana 1), p. 179-212.

KING 2013 : Daniel KING, « Why were the Syriac Interested in Greek Pholosophy? », dans Ph. Wood (éd.), *History and Identity in the Late Antique Near East*, Oxford (Oxford Studies in Late Antiquity 4), p. 61-81.

LATTKE 2009 : Michael LATTKE, *Odes of Solomon: A Commentary*, Minneapolis (Hermeneia).

LE BOULLUEC 2012 : Alain LE BOULLUEC, *Alexandrie antique et chrétienne : Clément et Origène*, 2e édition revue et augmentée, Paris (Antiquité 178).

LETTIERI 2011a : Gaetano LETTIERI, « Bibbia e filosofia: ritrattare il senso », dans G. G. Vertova (éd.), *Bibbia, cultura, scuola: Alla scoperta di percorsi didattici interdisciplinari*, Roma, p. 51-71.

LETTIERI 2011b : Gaetano LETTIERI, « Un dispositivo cristiano nell'idea di democrazia? Materiali per una metodologia della storia del cristianesimo », dans A. Zambarbieri & G. Otranto (éds), *Cristianesimo e democrazia*, Bari (Consulta universitaria per la storia del Cristianesimo e delle Chiese), p. 19-134.

LETTIERI 2016a : Gaetano LETTIERI, « Note sulla genesi dell'idea di cattolicità nel cristianesimo delle origini », dans A. Annese (éd.), *Ecumenismo e cattolicità delle Chiese: Il contributo del metodismo*, Roma (Biblioteca di testi e studi 1090), p. 16-48.

LETTIERI 2016b : Gaetano LETTIERI, « "Tempus destruendi et tempus aedificandi": "Distruzione" protocristiana del Tempio e ri/edificazione costantiniana dei luoghi sacro/santi in Eusebio di Cesarea », dans T. Canella (éd.), *L'impero costantiniano e i luoghi sacri*, Bologna (Pubblicazioni dell'istituto per le scienze religiose - Bologna), p. 37-124.

LIEU 2015 : Judith M. LIEU, *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*, Cambridge.

LIGHTFOOT 2007 : Jane L. LIGHTFOOT, « The Apology of Ps.-Meliton », *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente Antico* 24, p. 59-110.

LIMONE 2018 : Vito LIMONE, *Origene e la filosofia greca: Scienze, testi, lessico* (Letteratura critiana antica. Nuova serie 30), Brescia.

LUTTIKHUIZEN 2001 : Gerard P. LUTTIKHUIZEN, « The Hymn of Jude Thomas, the Apostle, in the Country of the Indians (AT12 108-113) », dans J. N. Bremmer (éd.), *The Apocryphal Acts of Thomas*, Leuven (Studies on Early Christian Apocrypha 6), p. 101-114.

MCGLOTHLIN 2014 : Thomas D. MCGLOTHLIN, « Contextualizing Aphrahat's *Demonstration* 8: Bardaisan, Origen, and the Fourth-Century Debate on the Resurrection of the Body », *Le Muséon* 127, p. 311-339.

MCVEY 2015 : Kathleen MCVEY, « The Letter of Mara Bar Serapion to his Son and the Second Sophistic: Palamedes and the "Wise King of the Jews" », dans M. Doerfler, E. Fiano & K. Smith (éds), *Syriac Encounters: Papers from the Sixth North American Syriac Symposium, Duke University, 26-29 June 2011*, Louvain (Eastern Christian Studies 20), p. 305-325.

Merz & Tieleman 2012 : Annette Merz & Teun Tieleman (éds), *Letter of Mara bar Sarapion in Context. Proceedings of the Symposium Held at Utrecht University, 10-12 December 2009*, Leiden (Culture and History of the Ancient Near East 58).

Miroshnikov 2018 : Ivan Miroshnikov, *The Gospel of Thomas and Plato: A Study of the Impact of Platonism on the "Fifth Gospel"*, Leiden (Nag Hammadi and Manichaean Studies 93).

Moreschini 2004 : Claudio Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, Brescia (Letteratura cristiana antica 1).

Morlet 2014 : Sébastien Morlet, *Christianisme et philosophie : les premières confrontations (Ier-VIe siècle)*, Paris.

Morlet 2016 : Sébastien Morlet, *Les chrétiens et la culture : conversion d'un concept (Ier-VIe siècle)*, Paris.

Norelli 2005a : Enrico Norelli, « Marcion: Ein christlicher Philosoph oder ein Christ gegen die Philosophie? », dans G. May & K. Greschat (éds), *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung = Marcion and his Impact on Church History: Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.-18. August 2001 in Mainz*, Berlin – New York 2002 (Texte und Untersuchungen 150), p. 113-130.

Norelli 2005b : Enrico Norelli, « La presenza di Gesù nella letteratura gentile dei primi due secoli », dans A. Pitta (éd.), *Il Gesù storico nelle fonti del II-III secolo: Atti del X Convegno di Studi Neotestamentari (Foligno, 11-13 Settembre 2003)*, Bologna (Ricerche storico-bibliche 2), p. 175-215.

Novak 2012 : Michael Antony Novak, « The *Odes of Solomon* as Apocalyptic Literature », *Vigiliae Christianae* 66, p. 527-550.

Patterson 2013 : Stephen J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Christian Origins: Essays on the Fifth Gospel*, Leiden – Boston (Nag Hammadi and Manichaean Studies 84).

Poirier 2002 : Paul-Hubert Poirier, « Faith and Persuasion in the *Book of the Laws of Countries*: A Note on Bardaisanian Epistemology », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 2, p. 21-29.

Poirier 2006 : Paul-Hubert Poirier « Deux doxographies sur le destin et le gouvernement du monde : le *Livre des lois des pays* et *Eugnoste* (NH III, 3 et V, 1) », dans L. Painchaud & P.-H. Poirier (éds), *Coptica, gnostica, manichaica : mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, Québec – Louvain – Paris (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Études 7), p. 761-786.

Poirier & Crégheur 2003 : Paul-Hubert Poirier, Éric Crégheur, « Foi et persuasion dans le *Livre des lois des pays* : à propos de l'épistémologie bardesanienne », *Le Muséon* 116, p. 329-342.

Poirier & Crégheur 2007 : Paul-Hubert Poirier, Eric Crégheur, « La parabole de l'ivraie (Matthieu 3, 24-30, 36-43) dans le *Livre des lois des pays* », dans A. Frey & R. Gounelle (éds), *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques : études réunies en l'honneur de Jean-Daniel Kaestli et Éric Junod*, Lausanne (Publications de l'institut romand des sciences bibliques 5), p. 297-305.

Possekel 1998 : Ute Possekel, « Der "Rat der Theano": Eine pythagoreische Spruchsammlung in syrischer Übersetzung », *Le Muséon* 111, p. 7-36.

Possekel 1999 : Ute Possekel, *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*, Leuven (CSCO 580, Subsidia 102).

Possekel 2004 : Ute Possekel, « Bardaisan of Edessa on the Resurrection: Early Syriac Eschatology in its Religious-Historical Context », *Oriens Christianus* 88, p. 1-28.

Possekel 2006 : Ute Possekel, « Bardaisan of Edessa: Philosopher or Theologian? », *Zeitschrift für antikes Christentum* 10, p. 442-461.

Possekel 2012 : Ute Possekel, « Bardaisan and Origen on Fate and the Power of the Stars », *Journal of Early Christian Studies* 20, p. 515-541.

POSSEKEL 2018 : Ute POSSEKEL, « Bardaisan's Influence on Late Antique Christianity », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 21, p. 81-125.

RAMELLI 2005 : Ilaria L. E. RAMELLI, « Gesù tra i sapienti greci perseguitati ingiustamente in un antico documento filosofico pagano di lingua siriaca », *Rivista di filosofia neo-scolastica* 97, p. 545-570.

RAMELLI 2009a : Ilaria L. E. RAMELLI, *Bardaisan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and a New Interpretation*, Piscataway (Gorgias Eastern Christian Studies 22).

RAMELLI 2009b : Ilaria L. E. RAMELLI, « Bardesane e la sua scuola, l'*Apologia* siriaca ascritta a Melitone e la *Doctrina Addai* », *Aevum* 83, p. 141-168.

RAMELLI 2009c : Ilaria L. E. RAMELLI, « Origen, Bardaisan, and the Origin of Universal Salvation », *Harvard Theological Review*, p. 135-168.

RAMELLI 2012 : Ilaria L. E. RAMELLI, « Mara bar Sarapion: Comments on the Syriac Edition, Translation, and Notes by David Rensberger », dans MERZ & TIELEMAN 2012, p. 205-232.

REEVES 1996 : John C. REEVES, *Heralds of That Good Realm: Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions*, Leiden (Nag Hammadi and Manichaean Studies 41).

RIGOLIO 2017 : Alberto RIGOLIO, « *Erostrophus*, a Syriac Dialogue with Socrates on the Soul », dans Av. Cameron & N. Gaul (éds), *Dialogues and Debates from Late Antiquity to Late Byzantium*, London, p. 20-31.

RIGOLIO 2019 : Alberto RIGOLIO, *Christians in Conversation: A Guide to Late Antique Dialogues in Greek and Syriac*, Oxford (Oxford Studies in Late Antiquity 15).

ROBERTO 2011 : Umberto ROBERTO, *Le Chronographiae di Sesto Giulio Africano: Storiografia, politica e cristianesimo nell'età dei Severi*, Soveria Mannelli (Collana dell'Ambito di Storia dell'Università Europea di Roma).

ROSS 2001 : Steven K. ROSS, *Roman Edessa: Politics and Culture in the Eastern Fringe of the Roman Empire*, London.

RUANI 2012 : Flavia RUANI, *Le manichéisme vu par Éphrem le Syrien : analyse d'une réfutation doctrinale*, thèse de doctorat, École pratique des hautes études, Paris, 2 vol.

SCHAEDER 1932 : Hans Heinrich SCHAEDER, « Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und syrischen Kirche », *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 51, p. 21-74.

TANASEANU-DÖBLER 2015 : Ilinca TANASEANU-DÖBLER, « Bemerkungen zu Porphyrios und Bardaiṣan », *Zeitschrift für antikes Christentum* 19, p. 26-68.

TEIXIDOR 1992 : Javier TEIXIDOR, *Bardesane d'Édesse : la première philosophie syriaque*, Paris (Patrimoines Christianisme).

WEITZMAN 1999 : Michael P. WEITZMAN, *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction*, Cambridge – New York (University of Cambridge Oriental Publications 56).

WRIGHT 1870-1872 : William WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since the Year 1838*, London, 3 vol.

ZAMBON 2018 : Marco ZAMBON, « "Apprendere qualcosa di sicuro" (ps. Clem. *Hom.* I 3, 1): verità filosofica e verità profetica nella I omelia pseudoclementina », *Studia Graeco-arabica* 8, p. 13-47.

Bardesane, un philosophe syriaque

Izabela Jurasz
Centre Léon Robin

L'expression « philosophe syriaque » n'est pas la première qui vient à l'esprit quand il faut présenter Bardesane (154-222). Les auteurs anciens et les chercheurs modernes ne s'accordent pas sur la manière de classer ce personnage complexe : si les modernes ont renoncé à l'appellation d'hérétique – souvent utilisée par les anciens – ils décrivent Bardesane comme gnostique ou théologien et rarement comme philosophe[1]. Sans prétendre à épuiser le sujet, nous souhaitons relire quelques textes bardesanites, afin de montrer l'intérêt que représente la qualification de Bardesane de philosophe syriaque, au sens que sa doctrine ne se limite pas à l'assimilation en syriaque des concepts élaborés par les Grecs, mais constitue une pensée originale et syncrétiste. Autant que la conservation fragmentaire de ses écrits permet de le constater, Bardesane a su combiner les éléments empruntés à la philosophie grecque avec le judéo-christianisme, le gnosticisme et les croyances astrologiques des Chaldéens, en donnant naissance à une doctrine qui mérite une place bien à elle parmi les doctrines philosophiques de l'Antiquité tardive.

Mais pourquoi se priver de la dénomination de « théologien » ? Cette question a été étudiée par Ute Possekel qui opte pour une lecture théologique du bardesanisme. En s'appuyant sur les textes qui témoignaient de la compréhension que Bardesane avait de lui-même, la chercheuse a constaté que la doctrine et l'organisation de l'école bardesanite ont

1. Pour Bardesane gnostique, cf. Aland 1970 ; Bianchi 1971. Pour les différentes manières de présenter Bardesane théologien, souvent en insistant sur le caractère hétérodoxe du christianisme édessénien, cf. Drijvers 1966 ; Camplani 1998 ; 2003-2004 ; 2015 ; 2016 ; Possekel 2007 ; 2009 ; 2012. Pour la défense de l'orthodoxie de Bardesane, cf. Ramelli 2009a ; 2009b ; 2016. Pour l'approche philosophique de Bardesane, cf. Furlani 1937 ; Beck 1976 ; 1978 ; Teixidor 1992 ; Jurasz 2017a ; 2018a ; 2018b. Pour Bardesane astrologue, cf. Nau 1899 ; 1907 ; Levi della Vida 1921.

La philosophie en syriaque, E. Fiori & H. Hugonnard-Roche (éds), Paris, 2019 (Études syriaques 16), p. 65-127.

beaucoup en commun avec le contenu et l'élaboration de la théologie chrétienne au IIe siècle[2]. Bardesane mérite donc d'être appelé *théologien*, au même titre que Justin Martyr ou Clément d'Alexandrie, mais aussi Apelle ou Hermogène. Ces personnages ont été choisis par U. Possekel en fonction de leurs rapports à la philosophie grecque : sans adhérer à une école spécifique, ils ont néanmoins emprunté les notions philosophiques à des fins apologétiques. En outre, ils se sont comportés en maîtres d'école lorsqu'ils dispensaient leurs enseignements à un groupe de disciples. Malgré ces ressemblances évidentes, il faut noter qu'aucun de ces personnages ne s'est attribué lui-même le nom de *théologien*, pour une raison très simple : l'usage linguistique le réservait aux anciens poètes qui parlaient des dieux de la mythologie[3]. Pour cette raison, parler de Bardesane comme *théologien* nécessite un emploi moderne de ce terme : un anachronisme qui brouille la perception du rapport de Bardesane à la philosophie. Sans remettre en cause la justesse de la comparaison entre Bardesane et les auteurs chrétiens de son temps, on constate néanmoins la nécessité d'examiner la part de la philosophie dans son œuvre, dans l'hypothèse que le terme *philosophe* serait plus approprié pour caractériser cet intellectuel à multiples facettes.

Bardesane et sa formation en philosophie

Les difficultés à qualifier Bardesane et sa pensée syncrétiste apparaissent déjà dans de nombreux témoignages anciens, qu'ils soient critiques ou élogieux. Julius Africanus garde un souvenir fasciné de sa rencontre avec Bardesane « le Parthe » (Βαρδησάνης ὁ Πάρθος) à la cour d'Abgar, roi d'Édesse (178-212). Il parle de Bardesane, un archer extrêmement habile, mais aussi un « archer savant » (σοφός τοξότης) qui s'adonnait aux exercices permettant de calculer la portée des flèches et capable de dessiner un portrait avec des tirs parfaitement ajustés[4]. Deux siècles plus tard, Eusèbe de Césarée l'appelle « homme très capable et très fort dialecticien » (ἱκανώτατός τις ἀνὴρ [...] διαλεκτικώτατος ; *HE* IV, 30, 1), dont l'éloquence attirait de nombreux disciples. Selon Épiphane – qui le compte parmi les hérétiques – Bardesane est néanmoins « un homme excellent » (ἄριστός τις ἀνήρ ; *Panarion* 56, 1). De manière semblable, Sozomène parle de Bardesane et de son fils Harmonius : ils sont pour lui des hommes « d'excellente éducation » (ἐλλογιμώτατοι) ayant composé en syriaque les hymnes selon les mètres et modes musicaux grecs (*HE* III, 16, 5). Parmi

2. Possekel 2014. Sur l'école de Bardesane, cf. Neymeyr 1989, p. 158-168.
3. Sur l'histoire et l'utilisation du terme θεόλογια en philosophie, cf. Festugière 1949.
4. Julius Africanus, *Cestes* I, 20, éd. Vieillefond p. 180-185.

les auteurs syriaques, Sévère Sebokht (m. 667) valorise les connaissances astrologiques de Bardesane, « philosophe araméen, homme très instruit dans toutes les choses de ce genre »[5].

Nous ne savons pas comment Bardesane a pris connaissance des doctrines philosophiques et religieuses. Selon une source tardive, telle que la *Chronique* de Michel le Syrien (m. 1199), Bardesane aurait été élève d'un prêtre païen de Hiérapolis (Maboug), qui lui aurait appris les chants religieux[6]. Les témoignages anciens s'accordent, *grosso modo*, sur cette origine orientale et païenne de Bardesane, en situant sa première formation intellectuelle dans le milieu païen, probablement parmi les Chaldéens[7]. Il n'est pas toujours évident de savoir si cette dénomination est relative à l'appartenance ethnique ou plutôt à l'adhésion à la caste des mages, des prêtres zoroastriens. Quand, dans le *Livre des lois des pays (LLP)*, Bardesane parle de « l'art des Chaldéens » auquel il adhérait jadis, il désigne par ce terme une divination savante basée sur les connaissances astrologiques – mais il ne donne aucun autre détail sur son passé[8]. Javier Teixidor songe à une des écoles des Chaldéens en Syrie orientale, sinon à Babylone, mais rien dans la documentation bardesanite ne permet d'étayer ces suppositions[9]. De même nature sont les recherches sur l'origine des connaissances philosophiques de Bardesane : il aurait pu étudier la philosophie grecque à Antioche ou à Apamée, sans que nous soyons en mesure de le vérifier. Théodoret de Cyr écrit que le fils de Bardesane, Harmonius, a étudié la langue grecque à Athènes, ce qui serait peut-être une indication de l'ampleur des contacts de Bardesane avec le monde grec[10].

5. Le fragment édité par Nau 1910, p. 239. Ce texte est repris par Georges, évêque des Arabes (m. 724).

6. Michel le Syrien, *Chronique*, vol. 1, texte p. 109-110, traduction p. 183-184.

7. L'origine orientale de Bardesane est souvent confondue avec sa formation auprès des astrologues chaldéens. Ainsi, Eusèbe décrit Bardesane comme « un homme syrien d'origine (ἀνδρὸς Σύρου μὲν τὸ γένος), qui s'est poussé au sommet de la science chaldéenne » (ἐπ' ἄκρον δὲ τῆς Χαλδαϊκῆς ἐπιστήμης ἐληλακότος ; *PE* VI, 9, 32). Jérôme (*Adv. Jov.* 2, 14 ; PL 23, col. 317) et Porphyre (*De l'abstinence* IV, 1) appellent Bardesane « Babylonien ». Ailleurs, Porphyre l'appelle « Mésopotamien » (*De Styge* 7, 2). (Ps.-)Hippolyte de Rome défigure son nom en « Ardesiane » (Ἀρδησιάνης : *Réfutation de toutes les hérésies* VI, 35, 7) et parle de « Bardesane l'Arménien » (Βαρδησιάνης ὁ Ἀρμένιος : VII, 31, 1).

8. *LLP* 25 Nau. Au sujet du terme « chaldéen », voir Poirier 2006, p. 768-770.

9. Teixidor 1994, p. 55-56.

10. Théodoret de Cyr, *Haereticarum fabularum compendium*, PG 83, col. 372, 33-35.

Bardesane « théologien » versus « hérétique »

Quand « philosophe » veut dire « hérétique »

Toutes les remarques sur les connaissances philosophiques de Bardesane n'étaient pas admiratives. Pour Éphrem (m. 373), l'intérêt pour la philosophie païenne est un gage de l'hérésie et sous sa plume, le nom de « philosophe » n'a rien de flatteur. Cependant, l'intérêt éminemment philosophique de l'œuvre de Bardesane n'a pas échappé à son attention. Si Éphrem entreprend un grand travail d'analyse des thèses logiques et physiques de Bardesane, c'est parce qu'il en perçoit la portée théologique. Mais le Bardesane philosophe est pour lui le double du Bardesane hérétique : fondamentalement dans l'erreur, quel que soit le sujet. Voici comment Éphrem parle de ce « philosophe araméen » :

> « Voici, le philosophe araméen s'est ridiculisé parmi les Araméens et les Grecs, non seulement parce qu'il était incapable de parler, mais aussi de prouver sa connaissance de l'enseignement de Platon. »[11]

Cette description est fidèle à un certain type de discours antihérétique, où les adversaires sont présentés comme inspirés davantage par l'enseignement des philosophes que par les Écritures chrétiennes et, pour que le scandale soit à son comble, ils sont incapables de suivre cet enseignement profane correctement[12]. Ici, Éphrem utilise ce raisonnement comme clé de lecture du débat sur la notion d'incorporel qui oppose Bardesane à Albinus (*fl.* 150), un philosophe médioplatonicien. Cette problématique, apparemment éloignée de toute question théologique, est une occasion pour Éphrem de montrer que Bardesane est, en réalité, un mauvais philosophe, incapable de comprendre les arguments de son adversaire. La critique du Bardesane philosophe alimente les accusations adressées au Bardesane hérétique. Ainsi, dans les *Hymnes contre les hérésies*, Éphrem écrit :

> « Le discours de Bardesane à la surface était sage ; au fond, il délirait dans un mystère blasphématoire. »[13]

11. *Prose Refutations [Pr]*, éd. Bevan & Burkitt, vol. 2, II 7, 45 - 8, 6 ; trad. propre. Une seconde fois cette appellation apparaît dans le discours *Contre Mani* (*PR* II, 225, 25), mais l'ironie de ce propos est moins évidente.

12. Le meilleur exemple de ce type de discours sont les *Réfutations de toutes les hérésies* du (Ps.-)Hippolyte de Rome (m. 235), mais son origine remonte à Clément d'Alexandrie, voir Le Boulluec 1985, p. 288-301.

13. *HH* I, 11, 1-4 ; trad. Ruani p. 7. Voir aussi : *HH* III, 7, 1-4 ; 8, 1 ; XIV, 7, 1 ; L, 2, 1-4 ; LV, 1, 1-4.

De quel « fond » est-il question ? La phrase citée n'est qu'un début d'une série d'accusations d'erreur, de délire, de tromperie et d'incohérence – un répertoire conventionnel du discours antihérétique, bien accordé avec les critiques des compétences de l'adversaire en matière de philosophie. Cette attitude d'Éphrem est significative pour la manière de juger Bardesane et sa doctrine, car il a fait de lui le disciple de Marcion et le maître de Mani. En faisant cela, Éphrem rompt avec l'attitude des auteurs grecs, pour qui Bardesane restait un homme d'admirable sagesse, même s'ils le considéraient comme un valentinien repenti[14].

Curieusement, Éphrem ignore ou fait semblant d'ignorer le passé valentinien de Bardesane et fabrique sa propre *successio haereticorum*, où Bardesane est disciple de Marcion et maître de Mani. Ce projet hérésiologique également rompt avec les sources grecques. En effet, certains auteurs grecs rappellent que Bardesane fut un polémiste antimarcionite, en cherchant parfois à laver ainsi sa réputation entachée par le contact avec le valentinisme[15]. Éphrem n'ignore pas cette information, mais elle ne change en rien le rapprochement systématique qu'il opère entre Marcion et Bardesane[16]. Quant à l'idée que Bardesane ait inspiré Mani, elle est aussi problématique. Or, d'après le témoignage d'al-Masʿūdī (m. 956), Mani – ou ses disciples – aurait écrit contre les bardesanites et les marcionites[17]. Cette

14. Parmi les auteurs grecs mentionnant le valentinisme de Bardesane citons Eusèbe de Césarée, *HE* IV, 30, 3 ; Didyme l'Aveugle, *ComPs* 181 ; (Ps.-)Hippolyte de Rome, *Réfutation de toutes les hérésies* VI, 35, Épiphane de Salamine (*Panarion* II, 56), Jérôme (*De viris illustribus* 33) et Théodoret de Cyr (*Haer. fab. com.* I, 22). Les différentes propositions de modérer l'importance du valentinisme dans la doctrine de Bardesane font valoir ses liens avec les cultes païens locaux, cf. Levi della Vida 1989, p. 403-404 et 435-436 ; Drijvers 1967, p. 143-150 ; Teixidor 1994, p. 58 ; Teixidor 1992, p. 7.

15. Sur Bardesane comme polémiste antimarcionite, cf. Eusèbe de Césarée, *HE* IV, 30, 1 ; (Ps.-)Hippolyte de Rome, *Réfutation de toutes les hérésies* VII, 31 ; *Vie d'Abercius* 70 ; Épiphane, *Panarion* II, 56 ; Jérôme, *De viris illustribus* 33 et *Com. In Oseam* II, 10. On peut ajouter aussi le *Dialogue sur la juste foi en Dieu*, du Pseudo-Origène (Adamantios), où les marcionites, les bardesanites et les valentiniens s'opposent dans un débat, à la fois les uns aux autres et à un interlocuteur orthodoxe. Sur la polémique entre Bardesane et le marcionite Prépon mentionnée par (Ps.-)Hippolyte, cf. Jurasz 2018b.

16. Dans l'hymne III, 4 du recueil *Contre les hérésies*, Éphrem cite un écrit antimarcionite de Bardesane, dans le but de prouver les incohérences de la doctrine bardesanite, cf. Camplani 2016, p. 42-47 ; Jurasz 2018a.

17. Dans *Le livre de l'avertissement et de la révision*, al-Masʿūdī écrit : « Nous avons aussi rapporté les disputes qui eurent lieu entre dualistes, manichéens, bardesanites, marcionites et d'autres philosophes, touchant les principes premiers et d'autres points. Manès, dans plusieurs de ses ouvrages, fait mention des marcionites et des bardesanites ; il a consacré aux marcionites un chapitre dans son livre intitulé *Le*

information est relayée par les auteurs arabes, tels Ibn al-Nadīm (m. 998), l'auteur du *Kitāb al-Fihrist*, et al-Bīrūnī (m. 1048)[18].

Malgré toutes les différences entre les systèmes de Marcion, Bardesane et Mani – qui certainement ne dérivent pas l'un de l'autre, comme le voudrait Éphrem – ce projet a connu un succès extraordinaire. Bardesane, une fois déclaré disciple de Marcion et maître de Mani, a cessé d'être perçu comme un savant éclectique, pour devenir un hérétique. Cela est vrai non seulement pour les auteurs syriaques, mais aussi pour les arabes qui comptent les *Dayṣāniyya* (les adeptes de Bardesane) parmi les dualistes, à côté des marcionites et des manichéens[19].

Les conséquences de cette transformation de Bardesane en hérétique se manifestent à deux niveaux, les deux ayant des conséquences pour la perception du contenu philosophique du bardesanisme. Premièrement, le Bardesane historique a été mis en rapport avec Marcion et Mani, au détriment de ses liens avec le gnosticisme valentinien et ses polémiques antimarcionites, en conséquence de quoi le bardesanisme sera perçu comme une doctrine *dualiste*[20]. Deuxièmement, toute la doctrine de Bardesane a été réinterprétée du point de vue théologique, ou plus exactement du point de vue de l'orthodoxie nicéenne. Or, Éphrem n'a pas discuté une théologie de Bardesane, mais il a tiré des *conclusions théologiques* de sa doctrine physique et éthique[21].

Cette observation concernant l'interprétation éphrémienne de la doctrine bardesanite ne doit pas occulter la réelle présence de la pensée chrétienne chez Bardesane. Tout n'est pas l'œuvre d'Éphrem et de nombreux éléments chrétiens se retrouvent dans les fragments bardesanites et dans le *Livre des lois des pays*. L'utilisation de ces notions et thèmes chrétiens est toutefois révélatrice du syncrétisme philosophique propre à Bardesane.

Le christianisme : une philosophie parmi d'autres

Bardesane avait une façon bien à lui de situer la doctrine chrétienne par rapport aux doctrines philosophiques, semblable toutefois aux autres auteurs chrétiens de son époque. La lecture des écrits de Justin, Athénagore,

Trésor et aux bardesanites un chapitre dans son traité *Safr al-Asfar* », al-Masʿūdī, *Al-Tanbīh wa-l-išrāf*, p. 188. Voir aussi Camplani 2015 sur An-Nadīm.

18. Sur Mani comme polémiste antibardesanite, cf. Drijvers 1966, p. 202-203 ; Camplani 2003-2004 ; Camplani 2015 ; Camplani 2016, p. 52-56.

19. Sur les sources arabes du dualisme bardesanite, cf. Nau 1907 ; Drijvers 1966, p. 200-207 ; Vajda 1966 ; Madelung 1981 ; Ramelli 2009b ; Crone 2017.

20. Bianchi 1971 ; Jurasz 2018a.

21. Jurasz 2017a ; Jurasz 2018b.

Tatien ou Théophile d'Antioche montre que la pensée chrétienne au IIe siècle n'était pas insensible aux impulsions venant de la philosophie grecque, et cela malgré de multiples critiques formulées à l'égard des philosophes païens. Les apologistes empruntaient à ces mêmes philosophes leurs thèses conciliables avec les Écritures : notamment les enseignements platoniciens sur le Démiurge et sur l'immortalité de l'âme, ainsi que la notion stoïcienne de λόγος – raison universelle. Même sélectives et superficielles, ces références ont facilité la circulation des idées et des notions philosophiques. Sans se soucier de la cohérence doctrinale, les chrétiens se sont servis des doxographies thématiques, ces « manuels de philosophie », leur permettant de citer les opinions des philosophes et poètes sur des questions théologiques, tantôt pour les critiquer, tantôt pour montrer leur accord avec les Écritures[22]. Il s'agit d'une pratique largement répandue, une sorte de mise au point permettant à l'auteur de situer sa propre pensée par rapport aux doctrines connues.

Dans le *Livre des lois des pays*, un ouvrage de la première génération des disciples de Bardesane, nous trouvons une doxographie concernant le destin. Avant de répondre à Avida, sur le destin comme une possible source du mal, Bardesane évoque trois opinions à ce sujet. La première, explicitement attribuée aux Chaldéens « astrologues », veut que tout vienne des astres ; la deuxième – opposée aux Chaldéens – considère le destin comme un nom vide, en faisant tout dépendre de l'homme et de lui seul ; et, enfin, la troisième accepte la libre volonté de l'homme et voit les maux comme une punition divine. Qui sont les partisans des deux thèses anonymes ? Paul-Hubert Poirier montre que la seconde thèse renvoie aux enseignements d'Anaxagore de Clazomène (un présocratique cité par Alexandre d'Aphrodise), d'Épicure, mais aussi des sadducéens, tandis que la troisième thèse – largement connue – peut être attribuée aux chrétiens et aux platoniciens[23]. Cette présentation semble indiquer que Bardesane accorderait au christianisme le même statut épistémologique qu'aux autres doctrines philosophiques – tout comme le faisaient les apologistes. Toutefois, à la différence de ceux-ci, Bardesane ne se pose pas en défenseur

22. Quelques exemples d'utilisation des doxographies : Justin, *De res.* 6-7 ; Athénagore, *Supp.* V-VI ; XVI-XXIII ; XXV ; XXIX-XXX ; Théophile d'Antioche, *Ad Aut.* II, 4-8 ; II, 37-38 ; III, 2-8 ; Tatien, *Oratio* 3.

23. Selon la liste établie par P.-H. Poirier, parmi les tenants de la doctrine des châtiments comme une thérapeutique divine se trouvent Platon (*Gorgias* 478d6-7), Aristote (*Eth. Nic.* II, 2, 1104b17), Philon d'Alexandrie (*Quaest. Gen.* I, 89), Clément d'Alexandrie (*Strom.* VII, 56, 3) et l'auteur des *Hom. clem.* XI, 16, 4 ; XV, 9, 6, voir POIRIER 2006, p. 778-779 et les notes.

de la doctrine chrétienne contre les assauts de la philosophie païenne, et élabore sa propre pensée :

> « Pour moi, à mon humble avis, il me semble que ces trois opinons sont exactes par un côté et fausses par un autre. Elles sont exactes, lorsqu'elles se bornent à parler des apparences que voient les hommes, car les hommes peuvent noter ces apparences en leurs temps. Elles sont fausses parce que la sagesse de Dieu leur est supérieure : elle qui a créé les mondes, l'homme et l'ordre des conducteurs, et a donné à chaque chose la puissance qui convient à chacune d'elle. Je veux dire que la puissance appartient à Dieu, aux anges, aux dominateurs, aux conducteurs, aux éléments, aux hommes et aux animaux – mais tous ces ordres dont je viens de parler n'ont pas puissance sur tout, car celui qui a puissance sur tout est unique, mais ils sont puissants par quelque côté et impuissants par d'autres, comme je l'ai fait remarquer, afin qu'en tant qu'ils sont puissants apparaisse la bonté de Dieu, et en tant qu'ils sont faibles ils reconnaissent qu'ils ont un maître. »[24]

Cette explication en dit long sur l'attitude de Bardesane à l'égard de la doctrine chrétienne. Il s'écarte des trois opinions, dont la troisième aurait été confessée par de nombreux chrétiens de son époque, et propose sa propre doctrine par laquelle il apporte des corrections au christianisme, au même titre qu'aux deux autres. L'enseignement chrétien à cette époque est tout sauf un monolithe, mais tout de même, Bardesane n'éprouve aucun besoin de faire valoir ici son appartenance religieuse. Son opinion sur le destin et la liberté reste chrétienne, dans la mesure où il tient compte de l'action souveraine de Dieu et de la liberté de l'homme ; il refuse aussi d'interpréter l'action de Dieu en des termes de justice punitive, en accentuant sans doute sa position antimarcionite[25]. Bardesane parle de la « bonté de Dieu » qui se manifeste dans la « puissance » accordée aux créatures, la puissance qui leur permet d'agir librement. Cette affirmation s'oppose à une des thèses principales de Marcion qui attribuait la création à l'action du mauvais Démiurge.

On constate alors que la solution proposée par Bardesane se rapporte au christianisme de deux manières : en tenant compte de l'approche chrétienne de la question du destin, et en proposant des solutions à des problèmes d'actualité. L'enseignement que Bardesane oppose aux

24. *LLP* 19 ; Nau 1899, p. 38-39.

25. Au sujet de Marcion qui identifie le Dieu Créateur avec le Juge, voir Irénée de Lyon, *Adv. Haer.* III, 25, 3. En tant que Dieu du châtiment, il serait aussi l'auteur du mal (*Adv. Haer.* I, 27, 1 ; III, 12, 12). Les motifs antimarcionites dans le *LLP* sont signalés par Drijvers 1966, p. 76-95. Pour les sources antimarcionites anciennes, grecques, latines et syriaques, voir aussi Lieu 2015.

astrologues chaldéens est teint de christianisme, et plus précisément de positions antimarcionites. Cet exemple est révélateur de la référence au christianisme qui peut se manifester dans le traitement des questions philosophiques par Bardesane : il s'agit toujours d'une approche personnelle, où les éléments chrétiens sont étroitement liés à ceux venant d'ailleurs.

Platonicien ou stoïcien ? La philosophie grecque dans quelques écrits de Bardesane

Étant donné l'hétérogénéité du corpus, ainsi que le caractère syncrétiste de la doctrine bardesanite et nombre d'hypothèses érigées au sujet de ses rapports avec la philosophie, la meilleure façon d'aborder ce vaste sujet serait de mettre en valeur quelques écrits – ou plutôt leurs fragments – les plus significatifs pour le positionnement philosophique de Bardesane. L'état fragmentaire de l'œuvre conservée rend difficile toute étude de la philosophie de Bardesane et – en l'état actuel de nos connaissances – ne permet pas d'en donner une interprétation exhaustive.

Il est certain que les rapports entre le bardesanisme et la philosophie grecque ne s'arrêtent pas aux questions liées à la formation intellectuelle de Bardesane lui-même : ils se prolongent à travers la réception de ses écrits par les Grecs et à travers les développements postérieurs de sa doctrine. Eusèbe insiste sur le fait que ses écrits furent rédigés en syriaque, à savoir « dans sa langue et dans l'écriture de sa région » (τῇ οἰκείᾳ [...] γλώττῃ τε καὶ γραφῇ ; *HE* IV, 30), mais rapidement traduits en grec par ses disciples[26]. De son côté, Épiphane assure que Bardesane avait connu le grec et le syriaque (*Pan.* 56, 1). Mais que nous reste-t-il de ces écrits et que disent-ils au sujet de la philosophie de Bardesane ? Quel était leur apport à la pensée grecque ? Nous nous limiterons à deux exemples : les informations sur les brahmanes retenues par Porphyre et les vestiges de la polémique contre le platonicien Albinus, conservés par Éphrem. Même si aucun écrit du Bardesane historique ne nous est parvenu dans son intégralité, nous disposons aussi du *Livre des lois des pays*, dont Bardesane est le protagoniste. Ce texte étant une œuvre phare du bardesanisme dans le monde grec, son analyse est particulièrement importante pour notre sujet.

26. Une information très semblable se trouve chez Théodoret, *Haer. fab. com.*, PG 83, col. 372, 29-31.

Les fragments de l'écrit sur l'Inde cités par Porphyre de Tyr

Dans le livre IV du traité *De l'abstinence*, Porphyre de Tyr (223-305) consacre deux chapitres aux gymnosophistes (γυμνοσοφισταί) indiens. À cette occasion, il mentionne Bardesane comme source de ses renseignements : « Le babylonien Bardesane, qui a vécu à l'époque de nos pères, a rencontré ces Indiens qui, ensemble avec Dandamis, furent envoyés devant l'empereur. »[27] Plus loin dans son traité, Porphyre parle du végétarisme chez les brahmanes et les samanéens (Βραχμᾶνες Σαμαναῖοι), et il est très probable que sa source soit un écrit de Bardesane sur l'Inde[28]. De cet écrit, Porphyre a tiré deux citations pour les introduire dans son autre traité, *Sur le Styx (De Styge)*. Malheureusement, *De Styge* ne nous est pas parvenu intégralement : seulement neuf fragments sont conservés dans les différentes sections de l'*Anthologie* de Stobée[29].

Pourquoi Porphyre a-t-il inséré les citations bardesanites dans son écrit ? La reconstruction de la structure de *Sur le Styx*, faite par Cristiano Castelletti, permet de comprendre les motivations de Porphyre. L'opuscule *Sur le Styx* est consacré à l'exégèse des passages difficiles d'Homère, concernant ce fleuve infernal et ses propriétés extraordinaires : les eaux du Styx furent invoquées en redoutable témoin des serments faits par les dieux[30]. Les fragments 1 et 2 parlent donc de l'exégèse allégorique d'Homère. Ensuite, les fragments 2 et 3 portent sur la topographie du monde souterrain, à partir des données complexes et contradictoires provenant de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*. Il semble que Porphyre s'intéresse avant tout au destin des âmes. Le fragment 4 ajoute aux deux précédents une réflexion sur le sens des noms des fleuves de l'Hadès : Achéron, Styx, Cocyte et Phlégéthon. Ensuite, les fragments 5 et 6 sont dédiés à l'examen des propriétés des eaux du Styx. Le fragment 7, comportant deux citations de Bardesane, s'inscrit dans la continuité de cette thématique, car il parle

27. Porphyre, *De l'abstinence* IV, 17-18.

28. Jérôme mentionne Bardesane et son écrit sur l'Inde, dont il retient les informations sur le végétarisme des brahmanes et des samanéens (*Adv. Jov.* II, 14 ; PL 23, col. 317). Même si Porphyre ne cite pas le titre de l'écrit de Bardesane, tout porte à croire qu'il contenait les informations sur l'Inde, obtenues directement des ambassadeurs indiens. Certains spécialistes donnent à cet écrit le titre *De India* (Ramelli 2009b, p. 238-250 ; Tanaseanu-Döbler 2015), tandis que d'autres se bornent à parler d'un écrit sur l'Inde (Drijvers 1965, p. 173-175 ; Winter 1999 ; Castelletti 2006, p. 247).

29. L'édition de ces fragments a été faite par Castelletti 2006. Les deux citations bardesanites forment ensemble le fr. 7 (= 376 F Smith) qui se trouve chez Stobée I, 3, 56 (I, 66,24 – 70, 13).

30. Voir Bollack 1958, p. 1-35 ; Castelletti 2006, p. 25-35.

des ordalies qui se font dans l'eau[31]. Enfin, les courts fragments 8 et 9 concernent le même vers de l'*Odyssée* où il est fait mention du bois de Perséphone où croissent les saules et les peupliers. Selon Ilinca Tanaseanu-Döbler, le fragment 7 n'est pas un ajout exotique, mais un argument important dans la méthode exégétique de Porphyre, soucieux d'éclairer les difficultés du texte homérique par les traditions anciennes et vénérables[32].

Le fragment 7 commence par des informations concernant les circonstances de la rédaction de l'écrit de Bardesane :

> « Les Indiens qui, sous le règne d'Antonin provenant d'Émèse en Syrie [= Héliogabal, 218-222], se rendirent auprès de Bardesane de Mésopotamie pour discuter avec lui, racontèrent – comme Bardesane l'a écrit – qu'il existe un marécage appelé encore aujourd'hui par les Indiens "lieu d'épreuve" (δοκιμαστηρίον). »[33]

La première épreuve concerne les personnes accusées de commettre des fautes volontairement et consiste à traverser le marécage – une traversée sans entrave est considérée comme preuve d'innocence[34]. La seconde citation mentionne une grotte dans les montagnes, qui est aussi un lieu d'épreuve : une personne accusée doit arriver à une source, en passant par la porte qui s'ouvre lorsque l'accusation est fausse et se ferme quand elle est juste. Cette grotte contient aussi un objet particulier :

> « Ils disaient aussi qu'il y a une grotte naturelle, grande, à l'intérieur d'une très haute montagne, presque au milieu de la terre ; dans cette grotte, il y a une statue (ἀνδριάς), dont ils estiment la hauteur à dix ou douze coudes, se tenant droit debout, ayant les bras tendus en forme de croix (ἐν

31. Voir Castelletti 2006, p. 36-88. Castelletti n'exclut pas la possibilité que les exemples venant de l'Inde fassent partie d'un *excursus* consacré aux exemples exotiques des serments sur l'eau.

32. Tanaseanu-Döbler 2015, p. 33-38. Pour la méthode exégétique de Porphyre, cf. Toulouse 2000.

33. Porphyre, *De Styge*, fr. 7, 1-6. Cf. Castelletti 2006, p. 246.

34. Cette épreuve est mentionnée dans le *Roman de Leucippé et Clitophon* d'Achille Tatius (VIII, 12, 9) ; elle vient ensemble avec la légende sur l'origine de l'eau du Styx (VIII, 12 1-8). Les découvertes papyrologiques ont montré que ce roman n'a pas été rédigé entre le V^e^ et le VI^e^ siècle, mais à la fin du II^e^ siècle, très probablement à Byzance ; par conséquent, l'ancienne thèse de la dépendance de Tatius par rapport à Bardesane est difficilement tenable. Sans l'exclure, les chercheurs optent néanmoins pour une source commune, cf. Drijvers 1966, p. 175 ; Camplani 1998, p. 522 n. 6 ; Winter 1999, p. 96 ; Castelletti 2006, p. 270-274. La dépendance de Tatius par rapport à Bardesane est maintenue par Ramelli 2009b, p. 251-252. Jan N. Bremmer montre au contraire que Bardesane s'est inspiré du *Roman* d'Achille Tatius, cf. Bremmer 1999.

> τύπῳ σταυροῦ). Le côté droit de son visage est masculin, le côté gauche féminin. De même aussi le bras droit et le pied droit, ainsi que toute cette partie est masculine, tandis que la partie gauche est féminine, de façon qu'on est frappé de stupeur voyant une telle combinaison (σύγκρασις) : comment peut-on représenter une telle dissemblance entre deux côtés, inséparablement "unie" dans un seul corps. Au sujet de cette statue, ils disent que sont sculptés le soleil près du sein droit, et la lune près du sein gauche, et sur les deux bras [...] avec art sont sculptés la multitude des anges et les réalités du monde, à savoir les montagnes, la mer, les fleuves, l'océan, les plantes et, simplement, tout ce qui existe. Au sujet de cette figure (ἀνδριάς), ils disaient que ce fut Dieu qui l'a donnée à (son) fils, quand il était en train de réaliser le monde, pour qu'il ait un modèle à contempler (θεατόν παράδειγμα). »[35]

Cette description a suscité beaucoup de questions, concernant la figure elle-même, le sens qui lui a été attribué par Bardesane et les raisons pour lesquelles Porphyre l'a ajoutée à son ouvrage. Toutes ces questions ont été récemment étudiées par Ilinca Tanaseanu-Döbler, dont nous reprenons les constatations[36]. Commençons par Porphyre – pourquoi un auteur réputé pour son animosité à l'égard des chrétiens aurait cité Bardesane ? Selon les spécialistes de la philosophie porphyrienne, cette citation n'a rien d'inhabituel. Porphyre est sensible à toutes les manifestations de la religion, et en particulier aux plus antiques, venant de l'Orient. En outre, son végétarisme stimule son intérêt pour les Indiens. Les mentions des coutumes indiennes et de la statue s'accordent avec sa méthode d'exégèse homérique[37]. Et, en ce qui concerne la figure mystérieuse, Porphyre considère les statues des dieux comme des manifestations visibles des puissances cosmiques, dont la contemplation permet la communication

35. Porphyre, *De Styge*, fr. 7, 25-40. Dans le roman d'Achille Tatius, l'épreuve de la grotte est imposée au personnage principal – Leucippé – qui doit de cette manière prouver qu'elle est vierge (VIII, 12 et 14). Or, la grotte en question contient aussi un objet particulier – la syrinx de Pan. Selon le mythe, une vierge s'est dissoute en roseaux pour fuir les avances de Pan qui, avec ces roseaux, a fabriqué la syrinx. Cet instrument, gardé dans la grotte, sonnait à l'approche d'une femme vierge, ce qui explique son utilisation dans les ordalies (VIII, 6). Pour la comparaison entre la syrinx de Pan et la figure dans la grotte indienne, cf. Winter 1999, p. 90-96.

36. Tanaseanu-Döbler 2015. Cet article est une réaction aux interprétations proposées par les spécialistes adoptant des perspectives différentes – bardesanite ou porphyrienne : Drijvers 1966 ; Winter 1999 ; Castelletti 2006 ; Ramelli 2009b ; Johnson 2013. À son analyse s'ajoute un article récent de Viltanioti 2017.

37. Tanaseanu-Döbler 2015, p. 29-33.

de l'intelligible[38]. Il est alors à noter que Porphyre ne montre aucune animosité à l'égard de Bardesane – il le considère comme une source fiable et signale que son texte est rapporté à la lettre[39].

Quant à la figure dans la grotte, elle représente les caractéristiques iconographiques de Viśvarūpa – le dieu qui contient en lui toute la création – et du Bouddha cosmologique[40]. Cette difficulté à l'identifier avec plus de précision plaide en faveur de l'interprétation syncrétiste, défendue par Cristiano Castelletti dans son édition du *De Styge*. Cette interprétation coïnciderait avec le projet exégétique de Porphyre qui considérerait la statue comme la représentation d'une divinité cosmique[41].

Plusieurs spécialistes de Bardesane ont proposé une interprétation plus poussée de ce fragment, en se focalisant sur deux éléments : la forme en croix et l'information que Dieu a donné la figure à son fils, en tant que modèle à contempler (θεατόν παράδειγμα) en vue de la création du monde. Ces deux informations combinées ont conduit à attribuer à Bardesane une lecture à la fois platonicienne et chrétienne de la figure anthropomorphe qui serait une image de la croix du Christ, mais d'une croix cosmique et par-là même un « paradigme » au sens donné à ce terme par Platon dans le *Timée* ; la théologie du Christ-Logos a été également mobilisée en faveur de cette interprétation[42]. Celle-ci conduit à voir chez Bardesane une influence platonicienne plus ou moins importante, permettant de lui attribuer une théologie du Logos et aussi de le rapprocher d'Origène[43]. Certes, il est possible de parler d'une influence platonicienne chez Bardesane – notamment dans les passages cités par Éphrem dans les *Hymnes contre les hérésies*, dans sa cosmologie ou encore dans son anthropologie ; il est

38. Castelletti 2006, p. 73-76 ; Viltanioti 2017.

39. Tanaseanu-Döbler 2015, p. 63-65. Cf. les interrogations au sujet des motivations de Porphyre par Winter 1999, p. 75 ; Castelletti 2006, p. 70-71 ; Ramelli 2009b, p. 238.

40. Cf. Castelletti 2006, p. 73-82 et 253-262.

41. Pour la discussion de l'aspect matériel et « miraculeux » de la statue, cf. Tanaseanu-Döbler 2015, p. 44-49. Sur ce point, la statue indienne a quelques analogies dans le monde grec (cf. Lucien de Samosate, *De Dea Syria* 10). L'interprétation syncrétiste est soutenue par Castelletti qui rappelle les ressemblances entre la conception hénologique du divin, en tant qu'unité des contraires, avec la pensée des premiers néoplatoniciens, notamment Plotin et les *Oracles chaldaïques*, cf. Castelletti 2006, p. 70-73.

42. Pour la ressemblance, voire l'identification avec la croix de Jésus, cf. Winter 1999, p. 76 ; Castelletti 2006, p. 70 ; Ramelli 2009b, p. 238. Pour la croix comme paradigme cosmique, en lien avec le Logos, cf. Drijvers 1995 ; Ramelli 2009b, p. 232-250.

43. La version la plus complète de cette interprétation est soutenue par I. Ramelli, dans plusieurs de ses publications.

également possible de trouver chez lui une forme de la théologie du Logos, coexistant avec les éléments d'une christologie docète[44]. Il nous semble toutefois impossible d'attribuer à Bardesane une doctrine si élaborée du point de vue philosophique et théologique, surtout en se basant sur des éléments aussi peu explicites.

En fait, notre toute première objection concerne la possibilité d'attribuer l'explication du sens symbolique de la statue à Bardesane lui-même. D'abord, Porphyre déclare rapporter ses paroles littéralement, κατὰ λέξιν. Puis, il rapporte le texte où régulièrement interviennent les formules qui attribuent le récit aux interlocuteurs de Bardesane : « ils disaient » (ἔλεγον), « ils disent au sujet de cette statue » (Ἐν τούτῳ τῷ ἀνδριάντι λέγουσι / Τοῦτον τὸν ἀνδριάντα φασὶ) ; plus loin « ils continuaient à dire » (Προσετίθεσαν δὲ λέγοντες) et « Au sujet de la tête de cette statue ils disent » (Ἐπὶ δὲ τῇ κεφαλῇ τούτου λέγουσι). Toutes ces formules introduisent les explications concernant la signification de la statue. En revanche, Bardesane comme sujet intervient au moment de poser une question et Porphyre le signale aussitôt : « J'ai fait une recherche – dit-il – au sujet de la matière » (Ἐξήτασα δὲ (φησί) ποίας ἐστὶν ὕλης). Ces formules indiquent que Bardesane ne fait que rapporter la description de la statue et les explications la concernant, ce qui fait que celles sur la forme de la croix et le modèle donné par Dieu ne doivent pas lui être attribuées.

L'analyse critique de l'interprétation platonicienne du fragment bardesanite a été donnée par Ilinca Tanaseanu-Döbler. La particularité de cette étude réside dans l'examen des rapports complexes entre le fragment bardesanite et la tradition platonicienne – à commencer par la pensée de Porphyre jusqu'à la fonction paradigmatique de l'Âme du monde – en arrivant à des conclusions qui remettent sérieusement en question la lecture christologique du fragment bardesanite. La chercheuse remarque avec raison que l'Âme du monde est un modèle intelligible et mathématique, tandis que Bardesane parle d'une statue matérielle et anthropomorphe. Par conséquent, une éventuelle inspiration venant du *Timée* aurait dû passer par plusieurs étapes. Pour commencer, les bandes du Même et de l'Autre qui forment l'Âme du monde (*Timée* 34a7-37c5) ont une forme de sphère armillaire – et non de croix. Le passage de l'Âme du monde à la croix cosmique se fait à travers de multiples réinterprétations

44. Au sujet de la théologie du Logos, semblable à celle des auteurs du IIe siècle (notamment Tatien) chez Bardesane, cf. Drijvers 1966, p. 220-221 ; Drijvers 1995. Sur l'anthropologie platonicienne et le rapprochement avec Justin Martyr, cf. Possekel 2007. Alberto Camplani soutient chez Bardesane l'influence du moyen-platonisme (ex. Plutarque) et une forme de la théologie du Logos inspirée du valentinisme, entre autres, cf. Camplani 1998.

dont attestent les textes chrétiens et platoniciens parlant de la dimension cosmique du salut – symbolisé par la croix du Christ, selon les chrétiens – et renforcée par la dimension universelle du Logos[45]. Deuxièmement, dans le texte de Bardesane, est mentionnée une figure humaine ayant les « bras étendus en forme de croix ». On peut aussi préciser qu'aucune source littéraire ou iconographique ne parle de figures du Jésus crucifié à l'époque de Bardesane, mais au contraire – le christianisme primitif se montre particulièrement hostile aux images sculptées[46]. Ainsi, la tentative d'attribuer à Bardesane une exégèse christologique du *Timée* repose sur un immense raccourci, pour ne pas dire sur une confusion.

La discussion de la thèse d'un Bardesane inspiré par le *Timée* est particulièrement importante pour la considération de son rapport à la philosophie grecque tout court. Serait-il essentiellement platonicien ou bien d'autres courants philosophiques se retrouvent-ils aussi dans son œuvre ? Nous soutenons la seconde réponse, évidemment sans exclure l'influence médioplatonicienne sur la pensée et le vocabulaire de Bardesane.

L'écrit « De Domnus » et la polémique contre Albinus

La thèse d'un Bardesane platonicien (ou platonisant) doit être confrontée à celle d'un Bardesane stoïcien et antiplatonicien. Or, le positionnement de la pensée de Bardesane par rapport au platonisme et au stoïcisme peut être étudié à partir de sa polémique contre le philosophe médioplatonicien Albinus (m. 190). Ici, Bardesane se trouve en la position d'un stoïcien qui s'oppose à un platonicien. Il convient alors d'éclairer les enjeux de ce débat, bien que l'écrit polémique de Bardesane soit extrêmement difficile à reconstruire. Ses vestiges se trouvent dans un écrit d'Éphrem, le *Discours contre le discours nommé « De Domnus » composé par Bardesane contre les platoniciens*, faisant partie d'un recueil hérésiologique connu sous le titre donné par l'éditeur anglais *Prose Refutations against Mani, Marcion and Bardaisan* (= *PR*)[47]. Bien que le recueil éphrémien contienne plusieurs autres

45. Au sujet du motif de la croix cosmique dans la littérature platonicienne et chrétienne, voir Bousset 1913 ; Fédou 1984 ; Prieur 1998 ; cf. Tanaseanu-Döbler 2015, p. 48-56.

46. Le meilleur témoignage vient de *l'Apologie* syriaque du Pseudo-Méliton, édité par W. Cureton en 1855, dans le volume qui réunit les plus anciens textes syriaques, y compris *LLP*. Les liens entre l'*Apologie* et *LLP* ont été signalés par Ramelli 2009c et Camplani 1998, p. 586. Sur les images chez les Syriaques, cf. Jurasz 2017b.

47. Le *Discours contre De Domnus* se trouve dans le vol. 2, p. 1-49 (texte), p. i-xxii (traduction anglaise).

fragments des écrits de Bardesane, seul le *Discours contre De Domnus* donne des informations sur l'origine des citations et leur contexte[48].

Le *Discours* a attiré l'attention des chercheurs en histoire de la philosophie par la mention de l'écrit *Sur les incorporels* attribué à Albinus[49]. Dans le domaine des études syriaques, ce discours est rarement étudié, sans doute en raison de son très mauvais état de conservation – le seul manuscrit existant, London BL Add. 14 623, est un palimpseste, illisible à plus de 40 %. Parce qu'il n'est pas possible de procéder ici à une analyse du contenu philosophique du *Discours contre De Domnus*, nous allons nous concentrer sur les passages initiaux qui décrivent la position philosophique de Bardesane, en partant de la question des incorporels, vue par les stoïciens et les platoniciens.

Dans le *Discours contre De Domnus,* les positions philosophiques sont particulièrement difficiles à démêler et identifier. Dans les premières lignes, Éphrem expose les raisons qui l'ont poussé à rédiger plusieurs dizaines de pages pour combattre les thèses de Bardesane. Or, nous n'avons ni le discours de Bardesane, ni l'écrit d'Albinus qu'il combat. Si Éphrem est notre seule source d'information, il est loin d'être une source neutre. La controverse entre le platonicien Albinus et Bardesane – spontanément considéré comme stoïcien et antiplatonicien – est donc présentée et commentée par un théologien chrétien, de surcroît peu féru de philosophie profane[50]. Dans quelle mesure les vues d'Éphrem sont-elles importantes pour comprendre la position philosophique de Bardesane ? La question des incorporels aurait-elle une portée théologique, nécessitant l'intervention d'Éphrem ? Pour répondre à ces questions, il est nécessaire de cerner les enjeux de la critique de Bardesane à l'encontre d'Albinus et aussi de la critique d'Éphrem à l'encontre de Bardesane. Voici comment Éphrem décrit leurs positions respectives :

> Fr. 1 : « Tu sais alors qu'il est dit dans l'écrit *De Domnus*, que "les platoniciens *(d-bēt Plāṭon)* disent qu'il y a des *sōmata* (σώματα) et des *asōmata* (ἀσώματα)",

48. Le *Discours contre De Domnus* a été étudié intégralement par Beck 1976 et partiellement par Drijvers 1966, p. 127-142 ; Camplani 1998 ; Possekel 1999, p. 155-185 ; Ramelli 2009b, p. 99-102 ; Jurasz 2017a. Les études des quelques fragments contenus dans *PR* concernent l'anthropologie dans les *Stanzas contre Bardesane* : voir Possekel 2004 ; Jurasz 2011-2012 ; Camplani 2015. Pour la notion de « lieu de Dieu » dans le cinquième *Discours à Hypatios,* voir Jurasz 2018a ; pour les fragments cosmogoniques dans le *Discours contre Mani,* voir Jurasz 2018b.

49. L'écrit *Sur les incorporels* est mentionné uniquement dans le *Discours* éphrémien, voir Whittaker 1989, p. 96-97 ; Gioè 2002, p. 90-93.

50. Drijvers pense que Bardesane est un antiplatonicien et que c'est lui qui distingue mal entre le platonisme et le stoïcisme, cf. Drijvers 1966, p. 164-165.

> à savoir des corporels *(gūšmē)* et des incorporels *(lā gšōm)*. Ces arguments n'appartiennent pas aux platoniciens, bien qu'ils figurent dans les livres des platoniciens. Ces arguments sont stoïciens *(stoyqē)*. Ils ont été exposés par Albinus, dans son livre intitulé *Sur les incorporels (ʿal lā gūšmē)*, selon l'usage des sages et des philosophes qui, dans leurs écrits, exposaient d'abord les arguments auxquels ils adhéraient et ensuite se lançaient dans leurs débats pour réfuter les arguments des gens opposés à leurs affirmations. »[51]

> Fr. 2 : « C'est donc dans les écrits stoïciens et platoniciens *(stoyqē w-plaṭōn(i)qē)*, que "les platoniciens disent qu'il y a des *sōmata* (σώματα) et des *asōmata* (ἀσώματα)", et les stoïciens aussi <disent> la même chose. Ils ne sont pas d'accord sur le sens *(reʿyānā)*, comme ils le sont sur les mots. Ainsi les platoniciens disent que les corporels et les incorporels existent en nature *(ba-kyānā)* et en substance *(ba-qnōmā)*. Les stoïciens alors disent que tout ce qui existe en nature et en substance est corps *(gūšmā)*, mais ils appellent incorporels tout ce qui n'existe pas en nature, mais qui peut être conçu dans l'intellect *(reʿyānā)*. »[52]

> Fr. 3 : « Voici, le philosophe des Araméens [*i.e.* Bardesane] s'est ridiculisé parmi les Araméens et les Grecs, non seulement parce qu'il était incapable de parler, mais aussi de montrer sa connaissance de l'enseignement de Platon. Par naïveté, il s'est hâté de blâmer Platon à propos des arguments des autres, alors que Platon lui-même a mené une grande bataille (*ʾagōnā*, ἀγών) contre ces arguments que Bardesane croit appartenir à Platon. »[53]

Suivant la proposition d'Edmund Beck, nous divisons ce long passage en trois fragments, en fonction des reprises de la citation de l'écrit de Bardesane et du commentaire qui l'accompagne[54].

Dans cette série de trois passages, c'est le premier qui a attiré l'attention des chercheurs en philosophie ancienne, parce qu'il contient

51. Fr. 1 : *PR* II, 6, 41-7, 20 ; Jurasz 2017a, p. 173 / fr. IV Beck 1976, p. 29-30.

52. Fr. 2 : *PR* II, 7, 21-45 ; Jurasz 2017a, p. 173 / fr. V Beck 1976, p. 31-32.

53. Fr. 3 : *PR* II, 7, 45-8, 14 ; Jurasz 2017a, p. 173 / fr. VI Beck 1976, p. 32. La division de cette longue citation en trois parties s'inspire de l'étude de Beck et montre que la problématique change d'une partie à l'autre.

54. En syriaque, les citations sont signalées par le marqueur *lam*. Cependant, il est difficile et parfois impossible de préciser où s'arrête la citation. Pour le texte cité, on s'accorde sur l'origine bardesanite de la phrase « les platoniciens disent qu'il y a des *sōmata* et des *asōmata* », le reste étant un résumé d'Éphrem, voir *PR*, éd. Bevan & Burkitt, p. III ; Beck 1976 p. 29 ; Possekel 1999 p. 156.

l'information sur le traité perdu d'Albinus[55]. Cette information est tout à fait exceptionnelle pour Éphrem qui connaît très peu de la philosophie grecque, ne mentionne aucun philosophe par son nom – à l'exception de Platon, et cela dans le passage que nous venons de rapporter – et ne cite aucun ouvrage philosophique. Sans aucun doute, il s'appuie sur l'écrit de Bardesane. Mais l'information, apparemment très précise sur Albinus et son écrit, contient une certaine ambiguïté qui ressort dans le texte syriaque : « dans le livre qui est appelé *Sur les incorporels* » *(ba-ktābeh hū d-metqrab ʿal lā gūšmē).* Le fait que le titre de l'écrit d'Albinus soit donné en syriaque *(ʿal lā gūšmē),* plutôt qu'en translittération du grec, doit éveiller des soupçons. Si tout au long du *Discours contre De Domnus*, Éphrem recopie minutieusement le mot *asōmata* dans les citations de Bardesane[56], pourquoi n'a-t-il pas fait pareil pour un titre grec, somme toute peu compliqué, περὶ ἀσωμάτων ? Or, si Éphrem ne transcrit pas *asōmata* en parlant du titre de l'écrit d'Albinus, il faudrait envisager la possibilité que ce terme n'y figurait pas. En outre, l'analyse des emplois éphrémiens du terme *lā gušmē* montre qu'il s'agit d'une appellation très large, et qu'Éphrem confond – délibérément ou non – les ἀσώματα stoïciens avec les νοητά platoniciens[57].

Outre le fait de s'opposer à un platonicien, l'assignation de Bardesane à des positions stoïciennes est fondée sur le témoignage de Sergius de Rēšʿaynā. Celui-ci écrit, en commentant les *Catégories* d'Aristote :

> « Mais si quelques-uns des stoïciens, qui pensent qu'il n'y a rien qui ne soit corporel, et avec lesquels s'accorde, dans l'argument *(šarbā)* des qualités, aussi le Syrien Bar Daysan, ont cru que les (qualités) aussi [...] sont des corps [...]. »[58]

Pouvons-nous envisager la possibilité que cette remarque se rapporte à la polémique contre Albinus ? Dans le commentaire de ce passage, Giuseppe Furlani explique que le terme « argument » *(šarbā)* peut être traduit par

55. Le seul écrit conservé d'Albinus est le *Prologue (Eisagoge) des dialogues de Platon*, voir Le Corre 1956, p. 28-38 ; Reis 1999.

56. La translittération des termes grecs est, dans la majorité des cas, un signe de citation bardesanite. Il est difficile de cerner les raisons qui ont décidé de la translittération des termes comme *sōmata, asōmata, chrōma, smīyon, yūkōnā, parṣōpā, sul(l)abia*. Dans les fragments bardesanites du recueil *Prose Refutations* on trouve d'autres exemples ; dans le *Discours* : σώματα, ἀσώματα, διάστατον, πέρας, χρῶμα, σημεῖον, εἰκών, πρόσωπον, συλλαβή et dans les *Stanzas contre Bardesane* : ἀγωνία, κατηγορεῖν.

57. Sur la valeur du fragment éphrémien pour la reconstruction du contenu de l'écrit d'Albinus, voir Jurasz 2017a, p. 174-175.

58. Fragment 47c du *Traité sur les Catégories d'Aristote*, publié et commenté par Furlani 1937, p. 349-350.

« traité », mais il refuse à Bardesane la capacité de rédiger un écrit de ce type, parce qu'il « n'était pas un philosophe pur ou un commentateur des œuvres d'Aristote »[59]. Cependant, dans le discours *De Domnus*, Bardesane parle aussi des qualités des incorporels (fragments 16 et 17) ; alors il n'est pas impossible que Sergius de Rēšʿaynā fasse allusion à ce texte-là[60]. L'information que Bardesane partage la conception stoïcienne qui veut que les qualités soient des corps, est la seule que Sergius retient du texte de Bardesane et elle était suffisante pour que Furlani qualifie Bardesane de stoïcien. Est-ce vraiment suffisant ?

Dans le *Discours contre De Domnus* la définition des positions philosophiques comme « platoniciennes » ou « stoïciennes » dépend beaucoup de la compréhension qu'en avait Éphrem. Le second fragment de citation de Bardesane est significatif à cet égard. Éphrem reprend la citation sur les platoniciens qui parlent des *sōmata* et *asōmata*, et ajoute que « les stoïciens disent la même chose » ; ensuite, il cherche à expliquer les différents sens accordés aux termes corporel et incorporel par les uns et les autres. Son explication s'articule autour de trois affirmations dont il convient de vérifier l'exactitude :

• selon les platoniciens, « les corporels et les incorporels existent en nature et en substance » ;

• selon les stoïciens, « tout ce qui existe en nature et en substance est un corps » ;

• l'« incorporel » stoïcien est « ce qui est conçu dans l'intellect », sans pourtant exister « en nature ».

La première affirmation est approximative. Dans le vocabulaire de Platon, les ἀσώματα n'ont pas de connotation spécifique ; pour élaborer sa théorie des idées, il parle des νοητά (intelligibles) auxquels il oppose, le plus souvent, les ὁρατά (visibles) et les αἰσθητά (sensibles) lorsqu'il parle

59. Furlani 1937, p. 352. Le sens du terme *šarbā* est très large et peut vouloir dire *histoire* ou *discours*, oral ou écrit.

60. Le texte de Bardesane est cité dans le fr. 17 (Beck / Jurasz) : « Quelqu'un a dit "longueur", sans avoir précédemment <prononcé> "corps" et ainsi ses extensions ne sont pas exprimées <par> le nom longueur. *La longueur et la largeur, voici des noms qui existent par eux-mêmes, sans le support du corps*. Et après, il a dit : *La longueur et la largeur d'une pierre, voici, ils habitent les corps comme des qualités.* » Il semble que selon Bardesane la largeur est corporelle parce qu'elle est « attachée » au corps en tant que qualité et en tant que nom. La question des « noms fixés » ou « attachés » aux corps est abordée dans le fragment 16 (Beck / Jurasz).

de la connaissance[61]. Ensuite, pour les platoniciens, les « incorporels » seraient non seulement les idées, mais aussi les dieux, les démons, les âmes et la matière première. Par conséquent, la question des incorporels reste marginale dans la physique platonicienne, mais la notion elle-même peut néanmoins apparaître dans d'autres contextes, surtout lors de réflexions sur l'intelligible et la matière[62]. Parmi les médioplatoniciens de l'époque de Bardesane, Numénius dit que l'être est incorporel et qu'il est intelligible[63] ; Apulée affirme que Dieu et les idées sont incorporels, tandis que la matière n'est ni corporelle ni incorporelle[64] ; enfin, Alcinoos présente les qualités et les causes comme incorporelles[65]. Cet aperçu permet de constater qu'Éphrem suit la distinction entre νοητά et αἰσθητά, au sens médioplatonicien et qu'il s'y réfère pour interpréter l'écrit de Bardesane[66].

La lecture des fragments du *Discours contre De Domnus* fait penser qu'Éphrem emploie le terme « incorporel » *(lā gšōm)* pour désigner les différentes catégories d'êtres intelligibles (νοητά), parmi lesquels figurent aussi les incorporels stoïciens (ἀσώματα). Le terme syriaque qu'il utilise est suffisamment général pour le permettre. Tout porte à croire que le « platonisme » d'Éphrem est seulement une alliance circonstancielle ayant pour but de combattre Bardesane – mais aurait-il aussi modifié sa perception de la doctrine bardesanite ?

Quelle était alors la compréhension de la doctrine stoïcienne par Éphrem ? Était-il capable d'en identifier les marques chez Bardesane ? Sa conviction que les platoniciens et les stoïciens disent « la même chose » au sujet des incorporels, paraît fortement suspecte. À la différence des platoniciens, les stoïciens considèrent comme des corps la matière première, l'âme, dieu, les qualités et les vertus. Éphrem dit justement que,

61. *République* VI, 508b-511c (analogies du soleil et de la ligne) ; *République* VII, 517 (allégorie de la caverne). Voir aussi *Phédon* 82d-83c sur les choses « sensibles et visibles » et « sensibles et intelligibles ».

62. Sur ce sujet il y a un écrit du Pseudo-Galien, *Les qualités sont incorporelles* et deux traités de Plotin, *Sur la qualité* II, 6 [17] et *Sur l'impassibilité des incorporels* III, 6 [26]. Deux autres écrits *Sur les incorporels*, connus uniquement par leurs titres, seraient celui d'Albinus – mentionné uniquement par Éphrem – et l'autre, de Porphyre, cf. Dörrie & Baltes 1993, vol. 3, p. 280.

63. Numénius, Fragments 4a, 4b, 6 et 7.

64. Apulée, *Platon et sa doctrine* I, 190-192.

65. Croyant qu'il s'agit d'une œuvre d'Albinus, E. Beck, dans son commentaire du *Discours contre De Domnus*, évoque le *Didaskalikos*, attribué depuis à Alcinoos, cf. Beck 1976, p. 29, n. 17 et p. 30, n. 19. Pour les références à *Didaskalikos*, cf. Possekel 1999, p. 155-185.

66. Possekel 1999, p. 160-161.

selon les stoïciens, « tout ce qui existe est un corps », ce qui est une opinion commune[67]. Le matérialisme de la doctrine stoïcienne avait pour corollaire une notion d'incorporel très limitée, appliquée à quatre cas : le dicible (τὸ λεκτόν), le vide (τὸ κενόν), le lieu (ὁ τόπος) et le temps (ὁ χρόνος)[68]. La conception stoïcienne de l'incorporel a été certainement discutée entre Albinus et Bardesane, car dans le *Discours contre De Domnus* se retrouvent les traces des réflexions sur le dicible, le lieu et le vide. Éphrem possédait donc une certaine connaissance du stoïcisme[69].

Cette connaissance devait être cependant limitée, car on trouve des explications éphrémiennes hautement problématiques. Il y a d'abord un complément de la définition de l'incorporel stoïcien comme « ce qui existe en nature et en substance ». Que veut-il dire par là ? Le terme *ba-kyānā* peut traduire κατὰ φύσιν/φύσει, tandis que *ba-qnōmā* répond à κατ' οὐσίαν ou καθ' αὑτά. Habituellement, on traduit le terme *kyānā* par φύσις, *natura*, même si dans certains contextes théologiques, il peut correspondre aussi aux termes *essentia* et *substantia*[70]. Le sens de *qnōmā* est plus vaste et il peut traduire plusieurs termes techniques latins et grecs, comme *substantia*, *res vera* et οὐσία, ὑπόστασις, voire même *persona* et *individuum*[71]. Cependant, le fait d'associer *kyānā* et *qnōmā* plaide en faveur d'une traduction simple, par les termes « nature » et « substance » (voire « réalité ») entendus comme effort pour mettre en valeur l'existence concrète, corporelle, de certaines catégories d'êtres, autres que les incorporels. Notons que dans la suite du *Discours*, le terme *qnōmā* (οὐσία) paraît avoir une signification proche de *gūšmā* (σώμα)[72]. Cette terminologie est donc plutôt éphrémienne que stoïcienne.

Le même constat vaut pour le commentaire « ce qui n'existe pas par nature, mais peut être conçu par l'intellect » *(metrgeš b-reʿyānā)*. En effet

67. L'opinion rapportée par Éphrem ressemble au passage de Diogène Laërce (VII, 150) : « Ils disent que la substance de tous les êtres est la matière première [...] Selon eux la substance est un corps et elle est limitée [...] ». Pour d'autres témoignages, cf. Cicéron, *Ac. Post.* I, 39 ; Plutarque, *Sur les notions communes* 30.

68. Bréhier 1907. Des informations importantes au sujet de l'incorporel stoïcien se trouvent chez Sextus Empiricus (*Adv. math.* VIII, 263 ; X, 218). Lorsque E. Beck insiste sur la ressemblance du *Discours contre De Domnus* avec Sextus Empiricus, il surévalue la fiabilité de cet auteur pour la connaissance du stoïcisme et ne tient pas compte du côté doxographique et polémique de ses écrits.

69. Cf. Possekel 1999.

70. Payne Smith 1879, col. 1703-1705.

71. Payne Smith 1879, col. 3667-3668.

72. La même expression plus loin dans le *Discours contre De Domnus*, *PR* II, 10, 48 ; 11, 47 ; 12, 20 ; 13, 48 ; 14, 20 ; 17, 7, cf. Beck 1976, p. 31-32 n. 24.

« ce qui est conçu par l'intellect » pour un stoïcien peut désigner plusieurs choses, dont toutes ne sont pas des incorporels. La liste est longue, car on peut penser au λεκτόν (dicible, exprimable), à la φαντασία λογική (ce qui subsiste en conformité avec la représentation rationnelle) ou encore au σημαινόμενον (le signifié) qui diffère du signifiant corporel (le son vocal) et de l'objet corporel[73]. Ainsi l'expression vague « conçu par l'intellect » n'atteste pas d'une compréhension correcte de la doctrine stoïcienne par Éphrem, mais de sa lecture platonisante. En fait, « ce qui est conçu par l'intellect » répond davantage aux caractéristiques de νοητόν platonicien[74]. Et les stoïciens disaient de leur côté que les idées platoniciennes ne sont qu'un pur fantasme de l'âme (ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας ἔφασαν)[75]. Il n'est pas impossible que cette critique apparaisse dans l'écrit de Bardesane, parce qu'Éphrem semble concevoir l'incorporel comme une sorte de fantasme. De manière générale, on constate que la compréhension éphrémienne du débat est fortement platonisante et qu'Éphrem a du mal avec la notion stoïcienne d'incorporel. Cela n'est pas sans importance pour la manière dont il décrit l'appartenance philosophique de Bardesane.

Dans le fragment 3, Éphrem caractérise la position de Bardesane qui, selon lui, s'est opposé à la doctrine platonicienne, sans toutefois la connaître suffisamment. D'après Éphrem, la critique bardesanite ne portait pas sur les idées de Platon, mais des « autres » philosophes, combattus par Platon. Mais qui sont alors ces « autres » ? Du point de vue historique, les premiers adversaires de Platon étaient des « physiciens », des philosophes de la nature. Or, la physique stoïcienne a quelques traits communs avec leurs doctrines. Cependant, Éphrem ne connaît ni l'œuvre de Platon ni son histoire ; son but est de combattre Bardesane et non pas de défendre le platonisme – qui, d'ailleurs, n'est plus mentionné dans le *Discours*[76]. En admettant que les « autres » soient simplement les stoïciens, on pourrait proposer la reconstruction suivante : Albinus a exposé et critiqué la notion stoïcienne d'incorporel (cf. fragment 1) et Bardesane a réagi par rapport à cette critique (cf. fragment 3). Éphrem pense que la réaction de Bardesane résulte de l'incompréhension des intentions d'Albinus – ce qui peut être un banal argument polémique ou encore un résultat de l'imparfaite

73. Les plus proches du texte éphrémien sont les témoignages de Diogène Laërce, VII, 50 et 51 et de Sextus Empiricus, *Adv. math.* VII, 241, cf. Beck 1976, p. 32 n. 25.

74. Apulée, *Platon et sa doctrine* I, 192.

75. Cf. les fragments de Zénon (*SVF* I, 494, 100 ; *SVF* II, 360). Sur les idées platoniciennes comme « incorporels », cf. Baltes 1996, p. 213-264.

76. Éphrem parle encore de Platon et de sa doctrine par rapport au manichéisme (*Contre Mani* dans *PR* II, 209, 27-30 et 211, 13-15), cf. Possekel 1999, p. 54.

perception du débat par Éphrem lui-même. Il est intéressant qu'Éphrem ne présente Bardesane ni comme stoïcien ni comme platonicien : il pense que Bardesane n'a rien compris de l'une et l'autre doctrine et que sa critique d'Albinus n'est pas justifiée. Cependant, encore une fois, il est bien plus probable que le problème vienne d'Éphrem lui-même.

Que faire alors du stoïcisme de Bardesane, expressément déclaré par Sergius de Rēš῾aynā ? Incontestablement, l'écrit de Bardesane porte sur la notion stoïcienne d'incorporel[77]. Dans sa critique, Bardesane avait très probablement des vues plus stoïciennes qu'Albinus, mais sans adhérer pour autant à la doctrine du Portique. Les frontières entre le platonisme et le stoïcisme sont certainement brouillées dans la perception éphrémienne du débat, mais elles le sont également dans la doctrine cosmologique élaborée par Bardesane et ses disciples. Or, d'après ce dernier, le monde est formé par la Parole de la pensée à partir des « êtres-éléments » en désordre, désignés du même nom – *ītyā* – que Dieu qui est au-dessus d'eux. Les opinions défendues par Bardesane devaient se présenter à Éphrem comme une doctrine matérialiste, ce qui l'a poussé à l'associer spontanément au stoïcisme : il fait donc de Bardesane un mauvais philosophe et, de surcroît, un mauvais stoïcien. Aujourd'hui, en admettant chez Bardesane une influence du stoïcisme, plutôt qu'en essayant de faire de lui un stoïcien, il est toujours possible de reconnaître pour vraie l'opinion de Sergius de Rēš῾aynā : il faut seulement en réduire la portée.

Quelques conclusions s'imposent déjà. L'analyse du fragment du *Discours contre De Domnus* montre que le jugement sur le stoïcisme de Bardesane doit être prononcé avec autant de précautions que le jugement sur son platonisme. Il est nécessaire de tenir compte des mécanismes subtils de transmission et de réception. Incontestablement, l'enseignement du Bardesane historique a été nourri d'éléments multiples. Or, l'examen de quelques fragments à peine nous fait découvrir que les rapports entre le bardesanisme et la philosophie grecque ne se présentent pas comme une influence unidirectionnelle, mais comme un faisceau d'interactions. Le meilleur exemple de ce rapport riche et de longue durée nous est offert par le *Livre des lois des pays.*

77. Le *Discours contre De Domnus* comporte encore quinze fragments qui traitent explicitement de la notion d'incorporel. Dans ces fragments, on retrouve les définitions stoïciennes du corps et du lieu (fr. 10, 11 et 12), ainsi qu'une réflexion sur le sens et le caractère dicible des mots (fr. 15), cf. Jurasz 2017a.

Le *Livre des lois des pays* et ses liens avec la philosophie grecque

Le *Livre des lois des pays (LLP)* est, sans aucun doute, le plus important et le plus connu des textes du corpus bardesanite[78]. Le texte syriaque que nous connaissons est transmis par un seul manuscrit, London BL Add. 14 658, du VII^e^ siècle. En revanche, les fragments grecs sont antérieurs à cette date. D'abord, il y a deux fragments explicitement attribués à Bardesane par Eusèbe de Césarée dans la *Préparation évangélique* (rédigée entre 314 et 320). Eusèbe connaît le texte de Bardesane sous le titre *Dialogue sur le destin* (διάλογος περὶ εἱμαρμένης) et il le décrit comme « très habile » (ἱκανώτατος)[79]. À en juger d'après le nombre de témoignages, cet écrit a connu un certain succès auprès des Grecs. Deux citations, où le nom de Bardesane n'apparaît pas, figurent dans les *Reconnaissances* pseudo-clémentines (III^e^-IV^e^ siècle), ainsi que dans les *Erotapokriseis* du Pseudo-Césaire de Nazianze (VI^e^ siècle) et dans la *Chronique* de Georges le Moine (IX^e^ siècle). Une influence moins évidente du *LLP* se retrouve dans la *Vie d'Abercius* (IV^e^-V^e^ siècle). Il faut également mentionner la polémique contre l'écrit de Bardesane menée par Diodore de Tarse (330-394), dont le souvenir nous a été transmis par Photius (IX^e^ siècle). La lecture du *LLP* et des témoignages de sa réception montre qu'il existe un lien étroit entre les influences de la philosophie grecque sur Bardesane et les influences de la pensée de Bardesane sur la philosophie grecque.

Commençons par les fragments cités par Eusèbe de Césarée – les plus longs et aussi les plus anciens. L'antériorité de ces citations, ainsi que les différences entre elles et le texte syriaque, a incité les chercheurs à interroger la genèse du *Livre des lois des pays* et à proposer plusieurs hypothèses la concernant[80]. Grâce notamment à l'analyse de Drijvers,

78. L'*editio princeps* du *LLP* a été faite par Cureton en 1855, p. 1-21 (texte), accompagnée d'une traduction anglaise (p. 1-34). Une seconde édition est celle de Nau en 1907, accompagnée d'une traduction latine, reprise séparément en 1931. La traduction française du *LLP* est aussi donnée par Nau en 1899. Le *LLP* a été retraduit en anglais par Drijvers en 1965. Il possède aussi deux traductions allemandes : Merx (1863) et Krannich & Stein (2004) ; et deux traductions italiennes : Levi della Vida (1921) et Ramelli (2009).

79. Ce titre est mentionné par Eusèbe de Césarée, *PE* VI, 9, 32 ; Jérôme, *De viris illustribus* 33. Dans *HE* IV, 30, 2, Eusèbe dit que cet écrit est dédié à un certain Antonin (πρὸς Ἀντωνῖνον), peut-être l'empereur Antonin le Pieux. En revanche, Épiphane de Salamine le décrit comme un dialogue contre l'astrologue Avida (πρὸς Ἀβειδὰν τὸν ἀστρονόμον : *Pan.* II, 56, 1, 4).

80. Le débat autour de ces questions se trouve surtout dans les premiers travaux sur le *LLP*. On y trouve l'hypothèse de deux dialogues : l'un, mentionné par Eusèbe dans *HE*, et l'autre, cité par lui dans *PE*, qui serait identique avec le texte syriaque

on admet aujourd'hui que le *LLP* a été rédigé en syriaque par un disciple de Bardesane, très probablement encore du vivant du maître. Quant au texte contenu dans le manuscrit London BL Add. 14 658, il ne semble pas comporter de modifications substantielles de la doctrine bardesanite ; on se demande plutôt pourquoi quelqu'un a-t-il décidé de l'ajouter à un recueil de textes philosophiques[81]. Est-ce à cause de son rapport avec la philosophie grecque, comme le pense Han Drijvers, ou plutôt en raison de son contenu éthique, comme le suggère Henri Hugonnard-Roche[82] ? Ces deux réponses ne s'excluent pas mutuellement, car le *LLP* aborde la complexe question du rapport entre la liberté et le destin – nommé aussi nécessité, fatalité astrale ou providence –, en s'inscrivant dans la tradition philosophique du discours antifataliste, remontant à Carnéade[83]. Cela explique largement l'intérêt porté par les Grecs à l'écrit de Bardesane, même si cet intérêt s'avère parfois limité. En fait, les auteurs grecs citent surtout l'argument des νόμιμα βαρβαρικά, avancé par Bardesane en faveur de la liberté humaine, mettant en évidence la diversité des coutumes chez les différents peuples de l'οἰκουμένη.

Le rapport entre les fragments grecs et le texte syriaque du *LLP* sera inclus dans notre analyse. Le *LLP* est un dialogue, engagé entre Bardesane et ses disciples, dont l'un en particulier – Avida – pose des questions

(Nau, Harnack, Haase). Certains ont voulu que le premier dialogue soit favorable à l'astrologie et que le second s'y oppose (Land, Haase). Une solution de « source commune » ou « Grundschrift » a été également étudiée (Land, Haase, Baumstark, Schmidt). Quant au texte « original », la priorité du syriaque a été reconnue par Nau, Nöldeke, Merx, Levi della Vida, Schaeder, Duval au contraire d'Ewald, Land, Schulthess, Hilgenfeld, Wendland, Harnack, Nissen. Aujourd'hui on admet la possibilité que le *LLP* ait subi des modifications (Jansma), mais il est impossible d'en connaître la nature et l'étendue (Drijvers, Aland, Camplani). Pour le résumé des étapes successives du débat, cf. Amand 1945, p. 234-349 ; Drijvers 1966, p. 59-76 ; Camplani 1998, p. 526-545.

81. Le ms. London BL Add. 14 658 contient, entre autres, les traductions et commentaires des *Catégories* d'Aristote par Sergius de Rēš῾aynā, plusieurs traductions d'auteurs grecs (Porphyre, Alexandre d'Aphrodise, Plutarque, Galien), les collections des sentences et des doxographies, voir Hugonnard-Roche 2007, p. 279-291.

82. Drijvers 1966, p. 76 ; Hugonnard-Roche 2007, p. 281 et 290.

83. Le débat autour de la problématique du *LLP* porte sur la nature de la doctrine du Bardesane historique : plutôt « gnostique » (Lipsius, Hahn, Merx, Hilgenfeld) ou plutôt « astrologique » (Nau). Les travaux qui situent Bardesane dans la tradition de la polémique antifataliste sont ceux de Boll 1894, p. 181-188 ; Amand 1945, p. 228-257 ; Dihle 1981 et 1989 (et ses autres travaux) ; Hegedus 2003 et 2007 ; Poirier 2006.

concernant la liberté et le destin[84]. Le débat entamé par Avida entraîne un échange qui peut être ramené aux trois questions suivantes :

1re question (*LLP* 8-14) : Dieu pouvait-il créer les hommes de manière à ce qu'ils ne puissent pas pécher ?

2e question (*LLP* 15-22) : le mal ne vient-il pas de notre nature ?

3e question (*LLP* 23-33) : le mal ne vient-il pas du destin ?

Dieu pouvait-il créer les hommes de manière à ce qu'ils ne puissent pas pécher ?

Les réponses de Bardesane ne sont pas des exposés tout faits, mais des explications partielles, livrées progressivement au cours des échanges et des remarques incidentes, venant autant d'Avida que des autres disciples, y compris Philippe, le narrateur. Certains thèmes sont abordés à plusieurs reprises, ce qui donne au dialogue sa valeur pédagogique. Dans ces échanges, les notions philosophiques se croisent avec les thèmes bibliques. Et ceci est particulièrement visible dans le cas de la première question qui, par sa formulation même, introduit l'idée d'un Dieu créateur. Pour y répondre, Bardesane explique d'abord comment le monde est organisé :

> « Car remarque que le soleil, la lune et la sphère céleste et toutes les autres choses qui sont plus grandes que nous par quelque côté, n'ont pas reçu le libre arbitre *(ḥarūtā d-nepšhōn)*, mais toutes sont liées par l'ordre *(pūqdānā)* de ne faire que ce qui leur a été ordonné *(pqd)* et rien d'autre [...] Car toutes les choses servent et sont soumises à un ordre *(pūqdānā)*, toutes sont les instruments de la sagesse de Dieu qui ne peut se tromper. »[85]

Bardesane met ici en évidence l'existence d'un ordre *(pūqdānā)* qui est proféré par Dieu : ce terme reviendra encore. L'ordre divin – comme celui « Que la lumière soit ! » – concerne les corps célestes, la terre, la mer, les vents et les montagnes. L'homme en fait partie – Bardesane expliquera comment – mais il se distingue des autres créatures par le don divin du libre arbitre : « car l'homme a été fait à l'image de Dieu ». Par cette expression, Bardesane non seulement fait allusion au verset de Gn 1,26, mais aussi aux arguments utilisés déjà par Philon d'Alexandrie. Ce dernier, bien qu'il reconnaisse l'existence de la providence universelle, accorde

84. Avida appelle Bardesane « maître » et avoue qu'il souhaite s'instruire, mais il a commencé par interroger ses amis, parce qu'il avait honte devant Bardesane (*LLP* 4 Nau). Bardesane s'adresse à lui en l'appelant « mon fils » (*LLP* 2).

85. *LLP* 8, col. 544 ; trad. Nau p. 30.

à l'homme une place particulière dans la création, à cause de son âme rationnelle qui le rend semblable à Dieu[86].

Ce qui rapproche Philon et Bardesane, c'est une polémique contre le fatalisme absolu, faisant de Dieu l'unique cause de tout ce qui arrive ; telle est la portée philosophique de la première question d'Avida. Or, la doctrine monothéiste n'est pas nécessairement fataliste : la providence, la toute-puissance et l'omniscience du Créateur peuvent laisser de la place à la liberté des créatures. Les motivations divines peuvent être multiples, mais Bardesane pense qu'il s'agit principalement de jugement : « Sachez cependant que même les choses que j'ai dit être assujetties au commandement ne sont pas complètement privées de toute liberté et, à cause de cela, seront toutes soumises au jugement au dernier jour. » (*LLP* 9).

L'argument du jugement est particulièrement important dans les explications de Bardesane et nous le retrouverons encore. Toutefois, les disciples demandent à Bardesane d'expliquer davantage comment ce jugement peut être étendu sur toute la création. Pour leur répondre Bardesane annonce, pour la première fois, sa curieuse théorie de la liberté accordée à toutes les créatures :

> « Les éléments *(esṭūksē)* ne sont pas jugés, ô Philippe, par rapport à ce qui en eux est immuable, mais par rapport à ce sur quoi ils ont pouvoir *(mšallṭīn)*. Ainsi, les êtres *(ītyē)* ne sont pas privés de leur nature lorsqu'ils sont ordonnés, mais de la vigueur qui leur est propre, diminuée dans le mélange de l'un avec l'autre ; et ils sont soumis à la puissance *(ḥaylā)* du Créateur. Ils ne seront pas jugés en tant qu'ils sont soumis, mais par ce qui leur est propre. »[87]

En disant cela, Bardesane prend encore position contre le fatalisme absolu et étaye davantage son argumentation. Pour comprendre celle-ci, il faut la situer dans la tradition philosophique de la polémique antifataliste – inspirée par des thèses de Carnéade (219-128) – contre l'enseignement de Chrysippe (scholarque du Portique de 230 à 206 av. J.-C.).

86. Philon d'Alexandrie, *Deus* 47-50. L'essentiel de l'argumentation antiastrologique de Philon se trouve dans le traité *Sur la providence* (conservé partiellement en arménien) ; voir Bréhier 1925, p. 261-271. Bardesane mentionne aussi la chute des anges : Gn 6,2-5 ; Josèphe, *Ant. Jud.* I, 3 ; Justin Martyr, *Apol.* II, 4(5), 3-4 ; *Hom. clem.* VIII, 18.

87. *LLP* 10, col. 548-551 ; trad. Nau p. 32.

Selon Chrysippe, l'εἱμαρμένη désigne une Cause unique, dite aussi Zeus, Logos, Nature, Providence, Fatalité, Destin ou Loi cosmique[88]. Jean-Baptiste Gourinat résume la notion chrysippéenne en trois points : « Le destin se définit comme 1) une chaîne de causes dont la trame est inviolable – l'allusion reprend et déforme l'image traditionnelle du fil de la destinée filé par les Parques ; 2) s'explique par le fait que l'univers est tout entier parcouru par le souffle qui l'unifie ; 3) régit l'univers de manière rationnelle parce que ce souffle est divin et rationnel. »[89] Une telle conception du destin fait de lui le seul principe universel, à la fois physique et théologique, car « la nature commune et la raison commune de cette nature sont identiques au destin, à la providence et à Zeus »[90].

Certaines de ces thèses sont partiellement reconnues par Bardesane ; son idée de l'ordre divin universel, dans lequel tous les êtres sont « instruments de la sagesse de Dieu », paraît assez proche de ce que l'on peut trouver chez les stoïciens en général et aussi chez Chrysippe. Néanmoins, l'idée du jugement auquel est soumise toute la création fait qu'il considère indispensable d'accorder une certaine liberté à toute la création, également.

L'introduction de la notion du jugement et la présentation de l'ordre universel comme une sorte de « loi » à observer provoque une objection incidente d'Avida : comment peut-on parler de jugement, si les commandements de Dieu sont difficiles à accomplir pour les hommes (*LLP* 11-13) ? La réponse de Bardesane prolonge sa réflexion et illustre la différence entre ce qui est « soumis », à savoir les choses relevant de la force du corps, et ce qui est « propre » aux hommes, à savoir ce qui dépend de la volonté de l'âme. Car Dieu n'a pas commandé à l'homme de porter de lourdes charges, mais de faire le bien et fuir le mal. Bardesane semble partager la conviction – exprimée notamment par Aristote – que toute action humaine tend vers le bien qui est à notre portée[91]. L'interrogation

88. Il existe une centaine de fragments de Chrysippe, liés principalement à son traité *Sur le destin*. Toutefois, sa façon de concevoir l'εἱμαρμένη l'a obligé à réviser ses thèses physiques et éthiques : *SVF* II, 912-1007.

89. Gourinat 2007, p. 80. Voir aussi la synthèse de l'enseignement stoïcien sur le destin et la liberté, en particulier chez Chrysippe, *SVF* p. 77-84. Sur les thèses de Chrysippe concernant le destin et la providence, voir Bréhier 1951, p. 170-194 et 203-211.

90. Plutarque, *Sur les contradictions stoïciennes* 34 (*SVF* II, 937). Selon Bréhier, Chrysippe élabore un seul principe d'explication des choses, à la fois scientifique et religieux, Bréhier 1951, p. 173-174.

91. À la question du bien et du bonheur dans la vie humaine est consacré le premier livre de l'*Éthique à Nicomaque*. Sur la vertu et le vice comme dépendants de la volonté de l'homme, voir *EN* III, 7, 1113b-114b.

d'Avida porte encore sur ce point : il lui paraît désormais possible de s'abstenir des choses mauvaises, mais il continue à demander « qui peut faire le bien ? » (*LLP* 13). Dans sa réponse, Bardesane insiste sur le fait que « le bien est le propre de l'homme ». Or, cette affirmation possède également une portée antimarcionite, notamment par rapport aux thèses anthropologiques de Marcion : la création, l'œuvre du Démiurge, est une « nature mauvaise et composée de la matière mauvaise »[92]. Tertullien dans sa polémique antimarcionite, argumente de manière semblable : « Dieu n'avait pas produit l'homme seulement pour vivre, sans le produire pour vivre selon le bien, c'est-à-dire dans le respect de Dieu et de sa loi. »[93] On constate alors que la réponse de Bardesane s'inscrit encore dans une polémique antimarcionite, en plus de répondre à une question éthique.

Le mal ne vient-il pas de notre nature ?

Le rapprochement sous-jacent entre la nature humaine et le mal est dénoncé par Philippe – le narrateur qui intervient pour poser la deuxième question du débat : est-ce que le mal vient de la nature de l'homme ? Cette question oriente le débat vers une problématique à la fois chrétienne et plus largement philosophique. Drijvers remarque le retour du terme « nature » *(kyānā)* dans le débat, car la question porte sur le penchant naturel de l'homme *(men kyāneh)* vers le péché – « car s'il ne lui était pas naturel de pécher, il ne pécherait pas » (*LLP* 15). La réponse de Bardesane commence par l'explication concernant les notions de nature et de liberté. Il est « naturel » pour l'homme, dit-il, de vivre une longue suite de processus naturels, à savoir biologiques, allant depuis la naissance jusqu'à la mort. Il s'agit donc des choses qui « arrivent à tous les hommes et non seulement à tous les hommes, mais aussi à tous les animaux qui ont la vie et quelques-unes de ces choses arrivent aussi aux plantes » (*LLP* 15). Cependant, si ces comportements « naturels » sont communs à tous les animaux de la même espèce, il n'en va pas de même pour les hommes qui peuvent librement décider de leur nourriture, de leur vêtement et de leurs relations avec le prochain :

> « Les hommes ne suivent pas les mêmes [lois], mais, en ce qui concerne leurs corps, ils suivent la nature comme les animaux, et en ce qui concerne leur esprit *(reʿyānā)*, ils font ce qu'ils veulent – en tant qu'êtres libres et maîtres d'eux-mêmes, et en tant qu'images de Dieu. »[94]

92. Clément d'Alexandrie, *Strom.* III, 3, 12.

93. Tertullien, *Contre Marcion* II, 8, 1. Plus haut, Tertullien explique cette capacité de l'homme à faire le bien par la ressemblance avec le Dieu bon : II, 6, 3-4.

94. *LLP* 16, col. 560 ; trad. Nau p. 36 (modifié).

Une fois encore, Bardesane utilise la référence à l'homme « image de Dieu » de Gn 1,26, en précisant que cette ressemblance se réalise en tout ce qui dépend de l'esprit ou intellect humain, *reʿyānā*. Le terme syriaque *reʿyānā* ne correspond pas à l'âme, mais plutôt à l'intellect, à la pensée ou à toute autre faculté noétique. Il ne semble pas que Bardesane veuille insister sur la seule rationalité de l'homme – et la suite de son argument montre qu'il n'en a pas besoin. Lorsqu'il dresse la comparaison entre les animaux et les hommes, il souligne la capacité de ces derniers d'adopter des comportements différents – d'être agressifs comme des lions ou doux comme des moutons – et aussi de changer radicalement de conduite morale, dans le bon ou dans le mauvais sens. Ces exemples montrent que ce n'est pas le seul usage de la raison qui fait la différence. Mais, si ce n'est pas la rationalité qui en décide, « quelle est donc la nature humaine ? »

> « Voici que tous les hommes diffèrent les uns des autres dans leurs actes et dans leurs volontés. Et ceux qui se soumettent à une intelligence *(reʿyānā)* et à un conseil *(melkā)* s'imitent les uns les autres. »[95]

De quelle « intelligence » et de quel « conseil » est-il question ? Bardesane serait-il en train de dire que les hommes s'imitent mutuellement dans leurs comportements ? Ou qu'ils suivent chacun sa propre intelligence et son propre conseil ? Ou encore qu'ils imitent ce à quoi ils se soumettent ? La phrase qui suit suggère la seconde solution : les hommes accomplissent des mauvaises actions, lorsqu'ils « se laissent tromper par leurs désirs et conduire par leurs passions » (*LLP* 17) – inutile donc de prétendre que c'est Dieu qui les a faits mauvais. La rationalité humaine est, certes, mentionnée, mais c'est la manière de s'en servir qui compte le plus.

Bardesane explique que la loi – le terme *nāmōsā* (νόμος) indique qu'il s'agit de la Loi établie, fondée sur l'autorité divine – ne s'applique pas aux choses naturelles : elle ne décrète pas d'être grand ou petit, mais de ne pas voler ni mentir. Donc, seulement les actions accomplies avec libre arbitre peuvent être jugées : l'homme est innocenté s'il agit bien et condamné s'il agit mal. Les termes juridiques de cette explication font encore penser à la polémique antimarcionite, car, selon Marcion, le mauvais Démiurge est surtout l'auteur de la Loi, et il s'en sert pour juger et condamner les hommes[96].

Cette réponse rejoint la remarque sur la liberté des *esṭūksē* et la manière dont ils seront jugés (cf. *LLP* 10). En fait, Bardesane applique la même solution aux deux cas – à l'univers et aux hommes – ou plutôt il met toutes

95. *LLP* 17, col. 563 ; trad. Nau p. 37 (modifié).

96. Cf. Irénée de Lyon, *Adv. Haer.* III, 25, 3 ; Tertullien, *Contre Marcion* II, 11-19.

les créatures sur le même plan. Celles-ci possèdent toutes une « nature » qui leur est donnée par Dieu et qui n'est ni concernée par le libre arbitre ni jugée, mais toutes les créatures possèdent également un domaine qui dépend de leur « puissance » et qui peut être très étendu ou très limité.

Les particularités de la deuxième réponse de Bardesane apparaissent mieux en comparaison avec le fragment grec, dans le premier des deux fragments bardesanites cités dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée[97]. D'abord, on remarque que le texte grec est plus étendu que le texte syriaque, surtout par rapport aux détails concernant les comportements des animaux ; il contient aussi quelques ajouts et quelques abréviations. Voici la comparaison entre les passages du *LLP* que nous venons d'analyser et les passages parallèles dans le texte cité par Eusèbe :

Bardesane, dans *LLP* 16, col. 560	Eusèbe de Césarée, *PE* VI, 10, 5
Les hommes ne suivent pas les mêmes [lois], mais, en ce qui concerne leurs corps, ils suivent la nature comme les animaux, et en ce qui concerne leur **esprit**, ils font ce qu'ils veulent – en tant qu'êtres **libres** et **maîtres d'eux-mêmes**, et en tant qu'**images de Dieu**.	Seuls les hommes avec leur **libre arbitre**, leur **intellect** et la **raison** qui en procède, suivent la nature pour ce qu'ils ont en commun, comme je l'ai déjà dit, mais quand intervient le libre arbitre, ne se gouvernent pas selon la nature.*
Bardesane, dans *LLP* 17, col. 563	Eusèbe de Césarée, *PE* VI, 10, 10
Quelle est donc la nature humaine ? Voici que tous les hommes diffèrent les uns des autres dans leurs actes et dans leurs volontés. Et ceux qui se **soumettent** à une **intelligence** *(reʿyānā)* et à un **conseil** *(melkā)* **s'imitent** les uns les autres. [...] Ils ne remarquent pas qu'il n'y a pas de lois pour les choses naturelles [...] Mais on lui fait des reproches s'il vole, s'il ment [...]. Mais quand nous faisons quelque chose avec libre arbitre, si c'est bien, nous nous innocentons et nous en glorifions, si c'est mal, nous nous condamnons et nous en portons accusation.	Par où l'on peut juger que l'homme n'est pas totalement guidé par la nature (car comment définirons-nous sa nature ?) ; mais il se comporte parfois selon la nature, d'autres fois par choix. En conséquence, on se voit louer, blâmer, condamner en ce qui dépend de la volonté ; dans l'ordre naturel, au contraire, disculper, non par pitié, mais par raison.
* *PE* VI, 10, 5, p. 215. Signalons aussi que la phrase qui précède (VI, 10, 4) n'a pas sa correspondance dans le texte syriaque. Très suggestive est la comparaison faite par A. Hilgenfeld qui présente ces textes en deux colonnes, cf. HILGENFELD 1864, p. 81-84.	

Les différences entre le syriaque et le grec sont subtiles, mais révélatrices. Dans le premier passage, dans le texte syriaque nous lisons que l'intellect ou l'esprit *(reʿyānā)* rend les hommes libres, à la ressemblance de Dieu. Dans le texte grec, le libre arbitre est lié surtout à l'usage de l'intellect

97. Ce premier fragment correspond à *PE* VI, 10, 1-10 ; trad. Des Places p. 213-217 = *LLP* 15-16 (p. 558,10 - 562, 3 Nau) ; trad. Nau 1899, p. 35-36. Cf. HILGENFELD 1864, p. 81-84 ; RAMELLI 2009b, p. 510-512 et 520-522.

(νοῦς) et de la raison (λόγος) : la mention de la ressemblance avec Dieu disparaît de l'argumentation. Certes, le terme syriaque *reʿyānā*, que F. Nau traduit par « esprit », recouvre le sens du νοῦς grec, mais pour Bardesane la rationalité est corollaire de la ressemblance à Dieu[98]. Cette nuance ne se retrouve pas dans le fragment grec qui – suivant la thèse partagée par toutes les écoles philosophiques – situe la différence entre le vivant (ζῷον) animal et le vivant humain dans le fait d'avoir ou non la raison (λόγος).

Cette même conviction apparaît dans la conclusion qui est beaucoup plus courte en grec. Les deux textes s'accordent en deux points : 1) il est impossible de juger les comportements déterminés par la nature ; 2) seulement ceux qui dépendent du libre choix sont coupables ou méritoires. Si le texte grec s'arrête là, le texte syriaque ajoute des réflexions sur la « soumission » et l'« imitation », ensuite égrène les exemples en employant le langage juridique. On constate ainsi que la question du jugement est moins importante dans le texte grec qui, en revanche, insiste sur la diversité des choix comme manifestation de la liberté chez les hommes. Une glose dans le texte grec le dit explicitement :

> « Chacun, selon sa volonté propre, choisit sa vie, *sans imiter le voisin, sauf là où il le veut*. C'est que sa liberté n'est pas assujettie à une servitude, et si d'aventure quelqu'un s'asservit spontanément, cela encore relève de sa liberté qu'il puisse spontanément s'asservir. »[99]

L'expression « sans imiter le voisin, sauf là où il le veut » semble corriger le texte syriaque qui parle des hommes qui « s'imitent les uns les autres ». Cependant, le sens du texte grec ne s'oppose pas au texte syriaque, mais il le corrige, en accordant à la liberté humaine plus de poids dans l'argumentation.

Que pouvons-nous constater à partir de ces différences ? Malheureusement, nous n'avons aucun moyen de savoir si le texte syriaque du *LLP*, transmis par un manuscrit du VI^e^-VII^e^ siècle, était le même que celui que l'auteur du fragment grec avait sous les yeux. Deux scénarios sont possibles. Dans l'hypothèse que le texte syriaque correspond à la version ancienne, il faut conclure que la pensée de Bardesane a été « hellénisée » par le traducteur, sinon par Eusèbe lui-même[100]. Cette hypothèse nous paraît

98. Günther 1978, p. 15-20.

99. *PE* VI, 10, 7 ; trad. Des Places p. 215.

100. L'analyse des citations d'Alexandre d'Aphrodise, placées juste avant celles de Bardesane (*PE* VI, 9), révèle qu'Eusèbe ne se contente pas de transcrire les textes. P. Thillet remarque qu'Eusèbe parfois améliore la lecture du texte ; parfois il résume quelques lignes, en conservant le vocabulaire – ces résumés expliquent les passages

vraisemblable, mais elle n'en exclut pas une autre : que le fragment grec traduit fidèlement la pensée de Bardesane, tandis que le texte du *LLP* a été amendé ultérieurement par ses disciples. En acceptant le second scénario, il faudra découvrir les motivations des bardesanites (une correction dans le sens « orthodoxe » ?) et démontrer les modifications apportées au texte initial. Les écarts entre les deux versions sont néanmoins significatifs pour la réception de la doctrine bardesanite dans le monde grec et son développement ultérieur dans le monde syriaque. Cela nous amène à la troisième question posée à Bardesane, car sa réponse constitue le passage le plus célèbre du dialogue.

Le mal ne vient-il pas du destin ?

La troisième question – posée par tous les disciples – porte directement sur le destin : est-ce que c'est lui la source du bien et du mal ? C'est une question centrale du dialogue et Bardesane y répond par deux étapes. Sa première réponse donne des explications concernant la liberté, la nature et le destin, tandis que la seconde passe en revue les coutumes des très nombreux peuples, afin d'illustrer la première. C'est là où se trouve le meilleur exemple de l'argument carnéadien des νόμιμα βαρβαρικά dans l'histoire de la polémique antiastrologique et antifataliste et Bardesane doit sa célébrité auprès des Grecs à cette partie du dialogue.

La réponse de Bardesane commence par une doxographie que nous avons analysée plus haut. Il cite d'abord l'opinion des astrologues chaldéens qui attribuent au destin – aux astres, plus précisément – tout ce qui arrive aux hommes ; ensuite, il mentionne « d'autres » qui disent le contraire et font tout dépendre de la volonté de l'homme et du hasard ; et il termine avec « d'autres » encore qui reconnaissent aux hommes la liberté, en voyant dans les malheurs un signe de la punition divine[101].

La réponse de Bardesane ne correspond à aucune des trois opinions. Cependant, il ne les rejette pas, mais trouve dans chacune quelque chose de correct et quelque chose de faux. Il prend comme point de départ la conception du destin omniprésent, confessée par les Chaldéens. Il la corrige de la manière suivante :

lacuneux ou corrompus ; il ajoute aussi des transitions, voir THILLET 1984, p. CXXIX-CXXXI.

101. Cette doxographie a été étudiée par POIRIER 2006. Après les Chaldéens (1), les deux groupes anonymes correspondent aux épicuriens (2) et aux platoniciens, aristotéliciens et chrétiens (3). Nous avons présenté les résultats de son étude plus haut, dans la section consacrée à la place du christianisme dans la pensée de Bardesane.

> « Ajoutons quelques mots pour montrer que le destin ne domine pas sur tout. En effet, cela même qu'on appelle destin est une organisation ordonnée *(ṭaksā-ū d-mardītā)* qui a été donnée par Dieu aux gouverneurs *(šalīṭānē)* et aux éléments *(esṭūksē)*. Cette organisation et cet ordre déplacent les intelligences *(maddʿē)*[102] dans leur descente vers l'âme, et les âmes dans leur descente vers les corps, et ce qui provoque le déplacement est appelé destin *(ḥelqā)* et horoscope *(bēt yaldā)* du composé qui a été passé au crible et purifié pour l'avantage de ce qui, par la grâce et la miséricorde de Dieu, se maintient et se maintiendra jusqu'à la fin du monde. »[103]

L'analyse de la terminologie syriaque de ce passage n'est pas facile. Commençons par la définition du destin à l'aide de deux termes – *ṭaksā* et *marditā* – que nous traduisons par « organisation ordonnée », en référence à l'organisation des corps célestes[104]. Or, *ṭaksa* vient de τάξις en grec, tandis que *marditā* est un terme technique pour parler de la course des astres. D'ailleurs, le terme *šaliṭānē* (tout comme les conducteurs, *mdabbrānē*), désigne les planètes en tant que puissances célestes, ayant le pouvoir sur le monde sublunaire. Plus loin, les termes « destin » et « horoscope » sont traités comme des synonymes[105]. À la fin de l'explication du rapport entre le destin et la nature, Bardesane arrive à la conclusion suivante :

> « Qu'il vous suffise de savoir que chaque fois que la nature est troublée dans sa rectitude, ce trouble est causé par le destin, parce que les principes *(rišē)* et les conducteurs *(mdabbrānē)* dont dépend l'influence appelée horoscope sont opposés les uns aux autres. Ceux de droite sont appelés *auxiliaires de la nature (mʿaddrīn lā-kyānā)* [...] Ceux de gauche sont appelés *mauvais (bīšē)*. »[106]

On constate ainsi que Bardesane emprunte aux Chaldéens leur notion du destin, fondée sur le déterminisme astral, mais il en corrige la portée absolue, en introduisant deux éléments : la nature et le Dieu créateur. L'un et l'autre échappent au destin d'une façon différente. D'abord, la nature

102. Le singulier dans le manuscrit est une erreur du copiste. Drijvers traduit « spirits ».

103. *LLP* 20, col. 572 ; trad. Nau p. 40-41.

104. Cette expression est traduite de manières assez différentes : *ordo est cursus* (Nau), « mode d'action » (Nau), « course and order » (Drijvers), « ordine di processi » (Ramelli). Sur la signification de *marditā*, voir Nau 1899, p. 19.

105. L'expression traduite par « horoscope » veut dire, littéralement : « lieu de naissance » ou « nativité » ; voir Nau 1899, p. 42 n. 3. Nau rapproche ce choix de traduction du vocabulaire de Firmicus Maternus. Il est suivi par Drijvers qui parle de « native horoscope », mais pas par Ramelli qui préfère « la nascita ».

106. *LLP* 21, col. 576 ; trad. Nau p. 42.

n'est pas soumise à l'influence des astres. Bardesane ne dit pas ce que la « nature » est, mais un grand nombre d'exemples de ce qui « arrive par nature » fait penser qu'elle serait une sorte de principe de génération et de corruption. Dans la mesure où son activité consiste à « conduire » *(dbr)* les corps naturels, elle ressemble aux « conducteurs » planétaires, les *mdabbrānē*. C'est ainsi que Bardesane peut briser l'hégémonie du destin, érigé au rang de principe unique. Pour comprendre cette pensée, il faut bien retenir qu'il s'agit d'une *correction* du déterminisme astral absolu – Bardesane ne dit pas que ce destin n'existe pas, mais que son pouvoir n'est pas *total*. Et pour le démontrer, il fait appel à la nature.

Bardesane déclare la limitation de l'emprise du destin en parlant du « corps conduit par la nature », lequel « n'est pas contraint ni aidé par le destin [...] dans toutes les choses qu'il fait une par une » (*LLP* 20). La nature est une sorte de nécessité naturelle, dont le rôle est de limiter le pouvoir absolu du destin. Quant au Dieu Créateur, il ne supprime pas le destin non plus : il est placé au-dessus de lui. Dieu est l'auteur de la hiérarchie céleste, la source du pouvoir exercé par les « conducteurs » et la nature. Situé au-delà de la nécessité naturelle et astrale, Dieu la limite en donnant à tous les êtres un certain degré de liberté – en vue du jugement.

Il est remarquable que ni Dieu ni la nature ne se substituent au destin : Dieu, parce qu'il souhaite que toutes les créatures possèdent de la liberté ; et la nature, parce qu'elle ne conduit pas les âmes. Qu'est-ce alors que la liberté des âmes ? Pour savoir comment Bardesane entend positivement la liberté, il faut revenir au texte où le destin est identifié avec l'ordre céleste. Nous avons lu en *LLP* 20 : « Cette organisation et cet ordre déplacent les intelligences *(maddʿē)* dans leur descente vers l'âme, et les âmes dans leur descente vers les corps ». Cette phrase est le plus souvent interprétée comme une allusion à la structure anthropologique tripartite d'inspiration platonicienne, où *maddʿā* correspondrait au νοῦς[107]. Cependant, il nous semble possible d'affiner cette interprétation et entendre *maddʿā* au sens de νόησις. En fait, *maddʿā* vient de la racine verbale *yḏʿ* qui, en premier lieu, veut dire « connaître ». À l'époque de Bardesane, la νόησις a été définie comme « l'opération de l'intellect permettant de contempler (voire : connaître) l'intelligible » par Alcinoos – représentant du courant stoïcisant dans le moyen-platonisme. Dans son manuel du platonisme,

107. Ce même terme grec est évoqué pour traduire *tarʿitā* ; par conséquent, souvent il est proposé de traiter *maddʿā* comme synonyme de *tarʿitā*, voir Drijvers 1965, p. 86-87 ; Ramelli 2009a, p. 166-167 ; Camplani 2015, p. 267-270. Cependant, pour parler des facultés noétiques, Bardesane se sert d'un vocabulaire encore plus riche *(maddʿā, hawnā, tarʿitā* et *reʿyānā)* pour lequel on peut essayer de trouver les correspondances en grec.

le *Didaskalikos*, Alcinoos explique que νόησις, l'intellection, se présente sous deux formes : la première existe avant que l'âme ne soit venue dans le corps et la seconde est déposée dans l'âme unie avec le corps. Cette seconde intellection est appelée aussi « idée innée » (φυσικὴ ἔννοια), en empruntant la notion d'ἔννοια aux stoïciens, ou encore « connaissance simple »[108]. Alcinoos souligne que les intellections sont plurielles – ce qui correspondrait bien au pluriel *madd*ʿ*ē* dans le *Livre des lois des pays*. Quel que soit le terme grec proposé, les *madd*ʿ*ē* – au pluriel – ne sont pas « un intellect », mais les intellections permettant à l'âme de connaître le projet divin et de s'y soumettre – ou non. Cette précision terminologique permet aussi d'affiner l'anthropologie de Bardesane[109].

L'enseignement bardesanite sur le destin articule trois éléments : le destin (interprété dans le sens étroit du déterminisme astral), la nature (au sens de déterminisme naturel) et la liberté. Avons-nous des exemples d'une articulation semblable chez les auteurs grecs ? La réponse vient d'Eusèbe de Césarée qui cite Bardesane après Alexandre d'Aphrodise (150-215). Or, Alexandre a rédigé un traité *Du destin (Περὶ εἱμαρμένης)*, où il étudie les rapports entre la nature, le destin et la liberté[110]. Dans le sillage d'Aristote, Alexandre considère le destin comme cause finale qui agit de la même façon que la nature[111]. Cette identification ne le conduit pas à considérer la nature comme une autre forme de nécessité, mais à montrer que la nature

108. Alcinoos, *Didaskalikos* IV, 155, 20 – 156, 22, p. 6-8. Au sujet d'ἔννοια voir Notes complémentaires 58 et 59, p. 84.

109. Au terme de son étude de la psychologie de Bardesane, Camplani décrit *madd*ʿ*ā* comme « quelque chose connecté au don gracieux de la vie divine du temps des origines, perdu ensuite à cause du péché, et finalement revivifié par le Seigneur ("something connected with the gracious gift of divine life in the time of the origines, subsequently lost because of sin, and finally revivified by the Lord") », voir Camplani 2015, p. 274. Cette description convient à νόησις telle qu'elle est définie par Alcinoos.

110. La doctrine d'Alexandre d'Aphrodise sur le destin et la providence est exprimée surtout dans deux traités – *Du destin* et *Sur la providence* (éd. Thillet), ce dernier étant conservé intégralement en arabe et partiellement en grec. On leur ajoute encore quatre *Quaestiones*, rédigées plutôt dans la tradition d'Alexandre, voir Alexandre d'Aphrodise, *Traité de la providence*, éd. Fazzo & Zonta. Le traité *Du destin* est dédicacé aux empereurs Septime Sévère et Caracalla, ce qui permet de situer sa rédaction entre 198 et 209, peu avant la rédaction du *Livre des lois des pays*. Cependant, rien n'indique que Bardesane ait connu la doctrine d'Aristote à travers le traité d'Alexandre.

111. Alexandre d'Aphrodise, *Du destin* 6. Cette idée lui vient non seulement d'Aristote, mais aussi de Théophraste, voir P. Thillet dans l'introduction à Alexandre d'Aphrodise, *Traité du destin*, p. CII-CVI.

n'agit pas universellement et d'appliquer cette observation au destin. On constate que cette attitude ressemble à la doctrine de Bardesane, même si l'élaboration du sujet n'est pas la même.

Alexandre suit explicitement Aristote, lorsqu'il définit l'ordre de la nature comme ce qui arrive « le plus souvent » (ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον)[112]. Quand le destin se trouve dans les événements de la nature, alors destin et nature sont identiques ; cependant, dans la mesure où les choses peuvent se produire « contre-nature », il faut admettre aussi l'existence du « contre-destin ». Or, les choses « contre-nature » se produisent « lorsque la nature est empêchée par une cause extérieure dans son œuvre propre »[113]. Ici, on peut voir une certaine ressemblance avec ce que Bardesane dit au sujet des astres qui aident ou empêchent la nature (*LLP* 21). Cependant, Alexandre explique les actions du destin et de la nature en faisant appel à la théorie aristotélicienne des causes – un développement dont, en revanche, nous n'avons aucune trace chez Bardesane.

Sans doute sous l'influence de Galien, Alexandre dresse un parallèle entre les qualités naturelles, déterminant la vie du corps, et les qualités de l'âme ; ainsi, le caractère raisonnable de l'âme ne suffit pas, à lui seul, à expliquer le phénomène de la liberté humaine. La liberté, selon lui, consiste dans la possibilité pour l'homme d'être principe de ses actions et de faire fructifier ses dispositions naturelles (*Du destin* 27). Ces éléments – sortis d'un discours dominé par la théorie aristotélicienne des causes – ressemblent à l'enseignement de Bardesane sur la liberté (*LLP* 10, 21, 22).

L'influence de la philosophie aristotélicienne sur la doctrine du *LLP* a été signalée par Albrecht Dihle, mais sans proposer la comparaison avec le traité d'Alexandre d'Aphrodise. Dihle remarque que Bardesane, en évoquant la ressemblance de l'homme à Dieu, donne une interprétation chrétienne à l'articulation d'origine aristotélicienne entre la nature, le destin et la liberté[114]. En effet, l'enseignement du *LLP* accorde beaucoup d'importance à l'action du destin sur le monde physique ; le fatalisme astral est limité d'abord et surtout par les lois de la nature et ensuite par le choix rationnel. Bardesane l'exprime ainsi :

112. Il s'agit d'une formule aristotélicienne (cf. *Ind. ar.* 618a-b) reprise par Alexandre, voir THILLET 1984, p. CII.

113. Alexandre d'Aphrodise, *Du destin* 6, 16-18 (éd. Thillet p. 9).

114. En outre, Dihle interprète la doctrine bardesanite comme essentiellement antignostique, voir DIHLE 1987, p. 20-21 ; DIHLE 1989, p. 165-167 ; résumé par KRANNICH & STEIN 2004, p. 207-208. Ce trait est également signalé par AMAND 1945, p. 229-233.

> « En résumé, nous autres hommes nous sommes tous conduits de la même manière par la nature et de manières différentes par le destin ; enfin, chacun se conduit comme il veut à l'aide de la liberté. »[115]

Cette phrase permet de situer la doctrine bardesanite par rapport à celle d'Alexandre d'Aphrodise. L'un et l'autre s'accordent quant au rapport étroit entre la nature et le destin. Alexandre les identifie et par analogie aux choses « contre-nature » (ex. maladies) postule l'existence de « conte-destin ». Bardesane pense que le destin – les astres – peut aussi bien aider qu'entraver la nature ; il distingue alors entre les chefs célestes bons « de droite » et mauvais « de gauche » (*LLP* 21). Quant à la liberté, Bardesane souligne qu'elle a été donnée en vue du jugement (*LLP* 10, 21, 22), mais, tout comme la nature, elle peut modérer les arrêts du destin :

> « Nous venons de voir comment le destin peut nuire à la nature, nous pouvons voir encore que la liberté de l'homme repousse le destin et l'entrave, mais pas en tout, de même que le destin ne pouvait pas non plus détruire complètement la nature. Il faut donc que ces trois choses : la nature, le destin et la liberté, conservent leur existence propre [...]. »[116]

On constate alors que Bardesane construit un système où interviennent trois « causes », dont aucune n'est absolue et indépendante des autres. Leurs rapports sont bien résumés par Avida qui met au point le débat concernant la nature et la liberté. En disant que « l'homme ne pèche pas à cause de sa nature et tous les hommes ne se conduisent pas de la même manière », il reconnaît que la nature ne détermine pas absolument. Quant à la liberté, il admet « que l'homme a son libre arbitre et que par sa nature il est porté vers le bien et éloigné du mal, d'où c'est avec justice qu'il sera jugé au dernier jour. »[117] Ces thèses s'accordent bien avec quelques chapitres du traité d'Alexandre d'Aphrodise et pourraient expliquer la touche aristotélicienne aperçue chez Bardesane par Dihle. Cependant, l'argumentation du *LLP* suit sa propre logique, n'étant pas dirigée contre les stoïciens, mais contre les astrologues chaldéens. Bardesane se trouve en face d'une notion du destin inséparablement liée au déterminisme astral, et doit encore démontrer que ce destin-là ne détermine ni la nature ni la liberté humaine.

Cette dernière démonstration est explicitement demandée par Avida : « si tu peux me montrer que ceux qui pèchent ne le font pas à cause du

115. *LLP* 19, col. 571 ; trad. Nau p. 40.

116. *LLP* 22, col. 579 ; trad. Nau p. 43.

117. *LLP* 23, col. 579 ; trad. Nau p. 43.

destin et par nécessité » (*LLP* 23). Pour y répondre, Bardesane procède à une longue démonstration de l'impuissance du destin, à partir des νόμιμα βαρβαρικά, les « lois barbares ». Il s'agit d'un argument avancé par Carnéade contre les astrologues et ensuite repris par les philosophes d'écoles différentes, ainsi que par les juifs et les chrétiens[118]. Il consiste à citer la variété des mœurs et coutumes, des lois établies et des caractéristiques physiques, pour prouver qu'il est absurde de les attribuer à l'influence des astres. Car, si on prétend que le zodiaque décide de l'aspect physique et des comportements de l'individu, comment expliquer que ces mêmes caractéristiques se retrouvent chez tous les membres d'un peuple, quels que soient leurs horoscopes ? Les nombreux exemples cités à l'appui permettent de conclure que la vie des hommes n'est pas régentée par l'influence fatale des astres, mais elle dépend grandement des institutions humaines. Ces lois et coutumes peuvent être bizarres et cruelles, elles peuvent aussi bien remonter aux temps immémoriaux qu'être imposées ou abrogées par les chefs politiques.

Parmi les nombreux recours à l'argument des νόμιμα βαρβαρικά, Bardesane offre sans aucun doute la version la plus élaborée. Il établit une longue liste des coutumes des différents peuples du monde : Chinois (Sères), Hindous (les brahmanes et les castes inférieures), Perses, Maguséens, Gèles, Bactriens, Édesséniens, Arabes, Osrhoéniens, Romains, Grecs[119], Germains[120], Gaulois, Bretons, Parthes, Amazones – pour s'en tenir à ceux qui reçoivent plus qu'une simple mention. Le but de cet aperçu ethnologique est clairement formulé : « nous avons notre libre arbitre pour

118. L'enseignement de Carnéade est attesté principalement par Panétios, Cicéron, Philon d'Alexandrie, Favorinus d'Arles, Sextus Empiricus, Firmicus Maternus et le document ayant inspiré les *Reconnaissances* du Pseudo-Clément ; voir Boll 1894, p. 181-188. La réfutation carnéadienne comporte aussi d'autres points, à savoir 1) l'impossibilité d'une observation exacte du ciel au moment de la naissance ; 2) les destinées différentes de ceux qui sont nés au même moment, sous les mêmes constellations ; 3) la mort collective de ceux qui ne sont nés ni au même moment ni sous les mêmes constellations, voir Amand 1945, p. 55-60. On retrouve les échos de ces éléments dans l'argumentation de Bardesane.

119. Dans le ms. syriaque, les informations concernant les Grecs ont été effacées au couteau. Or, Eusèbe nous donne une certaine idée de ce qui a été « censuré », car dans le fragment grec on lit : « en Grèce, par contre, même les sages qui ont des mignons n'encourent aucun blâme » (*PE* VI, 10, 25). Plus loin, l'information que les Grecs luttent est amputée de son complément « entièrement nus », mais la phrase entière se trouve aussi chez Eusèbe (*PE* VI, 10, 35).

120. Parce que Bardesane dit que chez les Germains, les hommes pouvaient épouser les jeunes garçons, Merx et Hilgenfeld ont considéré la possibilité de supprimer le mot « Germains » dans ce passage. Ce débat est résumé par Nau 1899, p. 49 n. 3.

ne pas obéir à la nature du monde et ne pas être guidés par la direction des dominateurs » (*LLP* 24). Ainsi, Bardesane cite d'abord une coutume, explique quelle conjonction des astres provoque un tel comportement chez les hommes et en conclut qu'il est impossible que ladite coutume vienne de cette conjonction des astres, car tous les membres du peuple qui l'observe n'ont pas le même horoscope. Bardesane répète que toutes ces pratiques, qu'elles soient louables ou blâmables, ne peuvent être ni induites ni empêchées par les astres. Il compare les différentes attitudes : le vol ou l'adultère ne sont pas considérés de la même façon par les peuples, parfois voisins. Pour cela, il rappelle des cas déjà étudiés, ce qui permet de resserrer l'argumentation et de conclure que « tous les hommes par toute la terre et en tout pays font l'usage qu'ils veulent de la liberté de leur nature et ils paient tribut au destin et à la nature » (*LLP* 40).

On pourrait penser que cette démonstration extrêmement bien étayée a réussi à convaincre les disciples de Bardesane quand ceux-ci avancent une dernière objection. Or, selon les Chaldéens, la terre est divisée en sept parties appelées « climats » et sur chacune d'entre elles, domine une planète différente qui influence les lois et les coutumes. Sans la moindre difficulté, Bardesane repousse cette objection. Aux peuples déjà cités, il ajoute les juifs et les chrétiens – les uns et les autres observent les usages dictés par la religion, quel que soit le lieu de leur résidence et quelles que soient les lois observées par leurs voisins. Cependant, Bardesane insiste sur l'équilibre subtil de la liberté humaine qui tantôt peut résister au destin et tantôt lui reste soumise. De la même manière elle peut parfois aller à l'encontre de la nature. Ces deux limites sont nécessaires, dit Bardesane : « Si nous pouvions tout faire, nous serions tous (tout-puissants), tandis que si rien ne dépendait de nous, nous ne serions que les instruments d'autrui » (*LLP* 46). Et pour conclure, Bardesane parle de Dieu – le seul être tout-puissant et souverainement libre.

Il est tout à fait compréhensible que cette riche argumentation ait suscité l'intérêt des Grecs. Nous connaissons trois écrits qui contiennent des longues citations du troisième argument du *LLP*, des νόμιμα βαρβαρικά. La plus importante citation vient encore de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée (*PE* VI, 10, 11-48)[121]. En analysant la première citation, sur la nature humaine, nous avons remarqué quelques différences entre le texte rapporté par Eusèbe et le texte syriaque ; il en est de même pour la seconde citation. D'abord, elle est introduite par une phrase qui ne ressemble en rien au *LLP* : « Les hommes ont établi des lois qui diffèrent selon les pays, les unes écrites, les autres non écrites ; j'y prendrai la matière de mon

121. Le texte cité par Eusèbe correspond à *LLP* 25-47 (p. 582, 5 – 610, 7 Nau).

exposé, d'après mes connaissances et mes souvenirs, en commençant aux origines du monde. »[122] Le texte grec ne comporte ainsi aucune mention des rapports entre le destin, la nature et la liberté qui seraient éclairés à partir de l'analyse des coutumes variées. La suppression pure et simple de ces traits marquants de la doctrine bardesanite apparaît davantage dans la comparaison entre ces deux passages :

LLP 46, col. 608	*PE* VI, 10, 47
ܗܝܟܢܐ ܕܠܐ ܐܢܫ ܒܪ ܐܢܫܐ ܥܠ ܐܢܘܢ ܕܫܒܥ ܟܘܟܒ̈ܝܐ ܘܕܐܦ ܕܡܬܬܟܢ̈ܐ ܐܝܟ ܗܘ ܕܠܐ ܡܫܬܥܒܕ ܠܡܫܥܒ̈ܕ̈ܘܬܐ ܘ

par l'esclavage. Sans que cela soit nécessaire, cet exemple est rattaché à l'exposé concernant les chrétiens. Car aux chrétiens renvoient les pronoms dans « *notre* homme libre » et de « l'homme qui semble *notre* esclave ». Ainsi, la complexe doctrine du *LLP* disparaît de la démonstration.

L'analyse des différences entre les fragments d'Eusèbe et le texte syriaque du *LLP* plaide en faveur de l'antiquité du texte syriaque, auquel le traducteur grec ou Eusèbe lui-même aurait apporté des corrections ayant pour but d'en faciliter la réception, d'où la suppression des termes et des thèmes spécifiquement bardesanites, et l'ajout des commentaires qui atténuent la dépendance des hommes du destin. On voit mal comment ces thèmes, fondamentaux pour la structure de l'argumentation du *LLP*, auraient pu être introduits dans le texte syriaque tardivement. La même tendance se manifeste dans la réception du *LLP* dans la littérature grecque : nous trouvons des citations du *LLP* limitées au catalogue des coutumes et sans faire mention du nom de Bardesane, ainsi que des citations modifiées en fonction du texte qui les accueille. Tout cela n'est peut-être pas sans rapport avec l'apparition des bardesanites grecs, dont le représentant participe au *Dialogue sur la juste foi en Dieu* (voir ci-dessous). En outre, comme montre l'écrit *Contre le destin* de Diodore de Tarse, certains points de la doctrine bardesanite ont été critiqués – notamment le fait de maintenir le déterminisme dans la nature.

La réception du bardesanisme en milieu grec

Dans notre analyse du *LLP*, nous avons insisté sur ses éléments qui viennent de la philosophie grecque, à savoir l'argumentation antifataliste de Carnéade et l'enseignement aristotélicien sur le rapport entre le destin et la nature. Les réactions des Grecs à cette doctrine ont été variées, mais le plus souvent elle a été corrigée voire critiquée, comme c'est le cas de Diodore de Tarse. Cependant, le succès du dialogue de Bardesane auprès des Grecs était sans doute inséparable de sa lecture sélective, le plus souvent limitée aux exemples des νόμιμα βαρβαρικά, comme l'attestent les *Reconnaissances* du Pseudo-Clément et les *Erotapokriseis* du Pseudo-Césaire de Nazianze. Un autre type de réception concerne l'argumentation antimarcionite, reprise dans la *Vie d'Abercius*. Quant aux formes hétérodoxes de la conception bardesanite du destin, on les retrouve dans le *Dialogue sur la juste foi en Dieu* d'Adamantios (Pseudo-Origène). Cette présence du bardesanisme est sans doute modeste et limitée à une problématique spécifique, néanmoins elle confirme le fait que Bardesane a su non seulement recevoir des inspirations venant de la philosophie grecque, mais qu'il les a transformées et enrichies au point de créer une doctrine nouvelle.

Les écrits pseudo-clémentins

La liste des « lois des pays » qui se trouve dans les *Reconnaissances* du Pseudo-Clément (IX, 19-29) est encore une citation de la version grecque du *LLP*[123]. Or, les *Reconnaissances* nous ont été transmises dans la traduction latine de Rufin d'Aquilée et la présence de la citation bardesanite s'explique par l'histoire textuelle du corpus pseudo-clémentin. Les chercheurs qui ont comparé les *Reconnaissances* et les *Homélies* du Pseudo-Clément conservées en grec ont constaté une correspondance presque littérale entre certains passages de ces deux écrits. En outre, à d'autres endroits, les mêmes matériaux sont traités de manières différentes. Cette observation a donné lieu à l'hypothèse – aujourd'hui majoritairement admise – d'une même source pour les deux écrits, d'un même « Écrit de base » ou « Écrit primitif » *(Grundschrift)* pseudo-clémentin. En dehors des passages communs, les parties de l'Écrit de base peuvent se trouver soit dans les *Reconnaissances*, soit dans les *Homélies*[124]. La longue citation du dialogue de Bardesane en est l'exemple – elle fait partie d'une section absente des *Homélies*, mais, comme l'a montré Bernhard Rehm, elle se trouvait dans l'Écrit de base[125]. Cette constatation est précieuse, car elle permet de traiter la date de la mort de Bardesane (222) comme *terminus a quo* de la rédaction de l'Écrit. Quant au *terminus ad quem*, il est fixé en fonction de la première citation des écrits pseudo-clémentins, en l'occurrence une citation des *Reconnaissances* dans le *Commentaire sur la Genèse* d'Origène. La date du *Commentaire* (vers 232) ne peut pas être retenue, car le fragment avec la citation pseudo-clémentine provient de la *Philocalie* et il est considéré comme un ajout[126]. Par conséquent, les spécialistes préfèrent prendre comme *terminus ad quem* la mention des *Homélies* pseudo-clémentines par Eusèbe de Césarée

123. *Roman pseudo-clémentin, Reconnaissances*, trad. Schneider p. 458-466.

124. L'histoire, l'état des recherches et la bibliographie concernant le corpus pseudo-clémentin sont donnés dans Cirillo & Schneider 1999, p. 13-23. Voir aussi Jones 2015.

125. Rehm 1938 ; Riedinger 1969 ; Cirillo & Schneider 1999, p. 23, 458-466.

126. Le fragment des *Reconnaissances*, cité à la fin du chapitre 23 de la *Philocalie*, ne contient pas la citation bardesanite, même s'il traite aussi de l'astrologie. Il s'agit du passage *Reconnaissances* X, 10, 7 – 13, 1 où sont démasqués les réponses conjecturales des astrologues et leur rejet du libre arbitre. Ce passage est décrit comme venant de *Periodoi Petrou*, le titre vraisemblable de l'écrit de base. Éric Junod, éditeur de la *Philocalie*, montre que cette citation ne pouvait pas être ajoutée par Origène lui-même, parce qu'elle exprime une doctrine qui ne corrobore pas son argumentation antiastrologique (voir Origène, *Philocalie*, éd. Junod p. 27-33). En effet, la polémique des *Reconnaissances* s'accorde davantage avec la conception bardesanite des astres comme causes, et non avec la conception origénienne des astres-signes. Sur la différence entre les deux positions, voir Possekel 2012 ; Poirier 2006.

dans l'*Histoire ecclésiastique* (III, 38, 5) et de situer la rédaction de l'Écrit de base entre 222 et 325[127]. Du point de vue des études bardesanites, ces dates indiquent la période à laquelle le *LLP* a été traduit en grec. En outre, les différences entre la seconde citation bardesanite chez Eusèbe et celle que l'on retrouve dans les *Reconnaissances*, font penser qu'avant 325 existaient deux traductions grecques d'au moins une partie du *Livre des lois des pays*.

Pourquoi parle-t-on de deux traductions ? La citation dans les *Reconnaissances* affiche des différences importantes par rapport à celle qui se trouve dans la *Préparation évangélique*[128]. On sait que ces différences ne viennent pas de Rufin, grâce aux fragments conservés de l'original grec. En fait, la citation bardesanite des *Reconnaissances* a été introduite dans les *Questions et réponses* (= *Πεύσεις καὶ ἀποκρίσεις*), attribuées à Césaire de Nazianze (m. 367/368), frère de Grégoire, mais qui, en réalité, sont l'œuvre d'un compilateur de l'époque de Justinien, peut-être proche des milieux miaphysites[129]. Nous disposons donc du texte grec de la citation, en plus de sa traduction latine. Pour les deux traductions plaide aussi le fait que l'argumentation en faveur du libre arbitre, qui traverse les *Homélies* pseudo-clémentines, est susceptible d'être influencée par la pensée de Bardesane[130].

Regardons les principales caractéristiques de la citation dans les *Reconnaissances*. D'abord, la citation n'est plus attribuée à Bardesane, mais mise dans la bouche de l'apôtre Pierre qui répond au vieillard représentant la culture hellénistique païenne. Parce que quatre livres des *Reconnaissances* (de VII à X) sont consacrées à la réfutation de la fatalité astrale, l'argument des νόμιμα βαρβαρικά trouve toute sa place dans cette partie de l'ouvrage. Cependant, Pierre annonce qu'il souhaite « faire court », ce qui fait penser que la citation bardesanite aurait été délibérément abrégée. La comparaison avec le *LLP* le confirme : les habitants de l'Inde (brahmanes et autres) sont appelés « Bactriens », tandis que les « habitants de Suse » remplacent les Bactriens du *LLP* ; les informations sur les Édesséniens, Arabes, Osrhoéniens et Romains disparaissent, ainsi que les mentions de l'homosexualité des Grecs et des Germains. Les modifications les plus intéressantes concernent les juifs et les chrétiens. Les premiers servent d'exemple d'un peuple qui

127. Cirillo & Schneider 1999, p. 22-23.

128. La comparaison des textes a été faite par Hilgenfeld 1864, p. 92-123. Cette citation fut signalée et éditée pour la première fois par Cureton 1855.

129. Duprey 1955, p. 14-30 ; Riedinger 1969, p. 245-246. Les *Questions et réponses* sont éditées par Rudolf Riedinger sous le tire d'*Erotapokriseis*.

130. Sur la question de la liberté en tant que possibilité de choisir sans contrainte, comparer *Hom. clem.* XI, 8 et *LLP* 9, cf. Camplani 2016, p. 47-48.

suit ses propres lois en tout lieu – et l'apôtre Pierre insiste davantage sur la circoncision que sur l'observance de la Pâque, comme c'est le cas dans le *LLP*. Quant aux chrétiens, la description de leur comportement est adaptée au personnage qui la prononce. Pierre dit être témoin de l'abandon des anciennes lois par les convertis au christianisme et prétend avoir reçu une lettre de l'apôtre Thomas qui atteste de la même attitude chez les convertis parmi les Parthes et les Mèdes (*Rec* IX, 29)[131].

Les Quaestiones *du Pseudo-Césaire de Nazianze et leur utilisation*

La transformation que nous venons de décrire atteste la popularité de l'écrit de Bardesane, mais aussi son instrumentalisation. La doctrine bardesanite est ramenée au catalogue des « lois des pays », servant d'argument contre le déterminisme astral. Tel est aussi le cas de la citation bardesanite ajoutée aux *Quaestiones (Erotapokriseis)* du Pseudo-Césaire ; elle fait partie d'une collection de passages empruntés aux *Reconnaissances* pseudo-clémentines[132]. Le Pseudo-Césaire a choisi des questions et des réponses au sujet du pouvoir des astres. Pour cela, la citation bardesanite est précédée d'un autre passage, tiré également des *Reconnaissances* : l'exposé des théories astrologiques fait par le vieillard, avec qui discute l'apôtre Pierre (*Rec* IX, 17 = *Quaest* 108, 1-16). Tout comme dans les *Reconnaissances*, la citation bardesanite vient en réponse à un exposé concernant le pouvoir des astres.

Le texte incorporé dans les *Quaestiones* comporte quelques coupures – la plus importante est la suppression de la mention de l'homosexualité chez les Gaulois – mais aussi deux ajouts, l'un, portant sur les coutumes des Amazones et l'autre, sur les coutumes des peuples slaves. Une suppression importante concerne le paragraphe sur les chrétiens – celui-ci, étant entièrement réécrit en fonction du personnage qui le prononçait dans les *Reconnaissances*, ne pouvait pas être inséré tel quel dans les *Quaestiones*. Il n'est pas impossible que l'exemple des chrétiens qui gardent leurs mœurs en vivant au milieu des peuples païens n'était plus pertinent au VI^e^ siècle – raison de plus de le supprimer.

À ce stade de sa réception, l'argumentation bardesanite est en voie de transformation en une collection de données ethnologiques : cela arrive dans la *Chronique* de Georges le Moine dit Hamartôlos, actif sous le règne de l'empereur Michel III (842-867). Il s'agit d'une chronique universelle

131. Voir Possekel 2018.

132. Riedinger compte dans les *Quaestiones* treize passages tirés des *Reconnaissances* – le fragment bardesanite est le plus long d'entre eux, voir Riedinger 1969, p. 248-258. Au sujet de la composition des *Quaestiones*, cf. Macé 2015.

qui raconte l'histoire du monde depuis sa création jusqu'à l'an 842. On y trouve les fragments de la version grecque de l'argument bardesanite des νόμιμα βαρβαρικά, mais insérés dans une description des mœurs de plusieurs peuples, à la fin du chapitre sur la conquête d'Alexandre le Grand. On y retrouve des résumés des lois des Sères, des brahmanes, des Chaldéens, des Gèles, des Bretons et des Amazones[133]. La comparaison avec le texte du Pseudo-Césaire permet de constater qu'il s'agit de la même version de la citation bardesanite dans laquelle le chroniqueur byzantin a soigneusement supprimé les informations relatives à l'astrologie, en transformant l'argument antifataliste en recueil d'anecdotes sur les peuples exotiques.

La Vie d'Abercius *et Bardesane antimarcionite*

La réception du *LLP* ne se manifeste pas toujours sous forme de citations et ne se limite pas aux « lois des pays ». Dans la *Vie d'Abercius*, un écrit hagiographique rédigé entre la fin du IVe et le début du Ve siècle[134], indirectement, on fait jouer à Bardesane le rôle de champion de la polémique antimarcionite, en mettant son enseignement dans la bouche d'Abercius. Mais le Bardesane historique est aussi mentionné dans cet écrit. La partie finale de la *Vie* raconte l'activité missionnaire et antimarcionite d'Abercius en Syrie et en Mésopotamie. Parce qu'il ne voulait pas recevoir de l'argent pour l'aide qu'il a apportée aux Églises, un certain « Barchasane (Βαρχασάνης) qui par la race et la richesse l'emportait sur tous », a proposé de remercier Abercius en lui accordant le titre d'« égal aux apôtres » (ἰσαπόστολος)[135].

Revenons à l'enseignement antimarcionite. Dans la ville de Phrygella, Abercius s'entretient longuement avec un certain Euxeinianos, dont il a guéri la mère de la cécité (chap. 31-37)[136]. L'échange entre les deux hommes porte sur le libre arbitre et reprend des questions posées par

133. Georgius Monachus, *Chronikon* I, 37, 23 – 39, 10.

134. Le débat sur la date de la *Vie d'Abercius* est résumé par Pierre Maraval, dans l'introduction à la traduction française de cet écrit, Maraval 2017, p. 17-20.

135. *Vie d'Abercius* 70. Malgré la déformation du nom – voir le commentaire de Maraval, p. 76, n. 48 – il est communément admis qu'il s'agit de Bardesane. Au sujet de l'importance de cet épisode pour l'histoire du christianisme syriaque, voir Grégoire 1955-1957 ; Drijvers 1966, p. 170-171 ; Teixidor 1992, p. 70 ; Bundy 1989-1990 ; Maraval 2017, p. 32-33.

136. Au sujet de l'identification de ce personnage, voir Maraval 2017, p. 26-27.

Avida à Bardesane dans le *LLP*[137]. Euxeinianos, encouragé par Abercius à croire au vrai Dieu, demande comment il est possible que ce Dieu soit à la fois philanthrope et juge. Cette question aux allures marcionites reçoit sa réponse et, à partir de là, le dialogue emprunte le chemin tracé par les questions d'Avida. Euxeinianos demande pourquoi Dieu n'a pas créé l'homme de façon à ce que celui-ci ne puisse pas pécher (*VA* 33 = *LLP* 8) ; ensuite, il objecte que les commandements sont difficiles à accomplir (*VA* 35 = *LLP* 11) ; il admet qu'il est possible de se garder du mal, mais toujours difficile de faire le bien (*VA* 37 = *LLP* 13) ; et, pour terminer, il remarque que l'homme pèche par nature (*VA* 38 = *LLP* 15). Comme on pourrait s'y attendre, les réponses d'Abercius reprennent pour l'essentiel celles de Bardesane. Cependant, en réponse à la première question, bien que le rédacteur utilise l'argument du jugement et de la ressemblance à Dieu, il remplace le développement du *LLP* sur la liberté de tous les êtres participants à la « puissance » divine par un exemple tiré de l'histoire locale. Une fois encore, on constate un aménagement des thèses exposées dans le *LLP* en fonction du lecteur grec. Les deux réponses suivantes sont plus proches du texte syriaque, tandis que la dernière reste très superficielle et ne rend pas compte de ce que Bardesane dit au sujet de la nature.

Cette lecture sélective est néanmoins judicieuse – l'auteur de la *Vie d'Abercius* a choisi les sections du dialogue bardesanite qui sont susceptibles de soutenir une polémique antimarcionite ; ensuite, il a supprimé tout ce qui est superflu, à savoir les arguments dirigés contre l'astrologie. Ce passage corrobore l'information d'Eusèbe sur l'existence de la version grecque du dialogue bardesanite en entier et fait penser qu'il aurait pu être utilisé également dans la polémique antimarcionite.

Le polémiste bardesanite dans le Dialogue sur la juste foi en Dieu

Nos deux derniers textes sont différents : ils montrent qu'au IV^e^ siècle, même dans le monde grec, généralement bienveillant à l'égard de Bardesane, le bardesanisme pouvait recevoir des critiques et être considéré comme une hérésie. Commençons par le *Dialogue sur la juste foi en Dieu*, dont nous avons le texte grec et aussi la traduction latine de Rufin qui a cru avoir affaire à une œuvre d'Origène[138]. La date et les circonstances de la rédaction du *Dialogue* sont difficiles à déterminer. La présence de longues citations de l'écrit *Sur le libre arbitre* de Méthode d'Olympe (250-311) permet

137. Le *LLP* comme source de ce passage a été signalé par Nissen 1908 ; Grégoire 1955-1957 ; Bundy 1989-1990. Voir Maraval 2017, p. 113, n. 15.

138. Ce dialogue est aussi connu sous le titre d'*Adamantius*, tiré de l'introduction rédigée par un scribe. Son attribution à Origène remonte au VI^e^ siècle.

de considérer l'an 300 comme *terminus post quem*. En revanche, le *terminus ante quem* reste plus problématique. Une mention dans le chapitre 24 de la *Philocalie* qui attribue à Origène « le Dialogue contre les marcionites et autres hérétiques, où Eutropius enseigne et où Megethius porte la contradiction », plaide en faveur de la rédaction du *Dialogue* avant les années 60 du IVe siècle[139]. Étant donné que parmi les acteurs du *Dialogue* se trouve un bardesanite dénommé Marinus, ces dates de rédaction sont importantes pour notre connaissance de la réception du bardesanisme dans le monde grec.

Existe-t-il un rapport entre les traductions grecques du *LLP* et la doctrine professée par Marinus dans le *Dialogue sur la juste foi* ? Cette question est extrêmement importante, car la première traduction du *LLP* aurait été faite avant l'an 325, à savoir avant la rédaction de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée. Venait-elle d'un milieu de bardesanites de langue grecque, représenté par Marinus ? Malheureusement, la réponse est négative : rien ou presque dans les propos de Marinus ne fait penser à l'enseignement du *LLP*. Le bardesanite professe une doctrine radicalement dualiste, selon laquelle à un seul Dieu s'oppose le Diable qui n'a pas été créé par lui (*Adam.* III, 1). Ainsi, les propos de Marinus – interrompus par des questions de son interlocuteur orthodoxe – portent sur le Diable qui est à l'origine du mal. Il parle ainsi :

> « Pour ma part, j'envisage le Diable comme existant par soi et engendré par soi, et j'ai connaissance de deux racines, Mauvaise et Bonne. »[140]
>
> « La qualité et l'activité du Bon sont la lumière, le bien, le droit, le miséricordieux, le pieux, le juste et tout ce qu'il peut y avoir de *droit*. Quant au Mal, sa qualité et son activité sont la ténèbre, la malignité, le gauche, l'impitoyable, l'impie, l'injuste et tout ce qu'il peut y avoir de *gauche*. »[141]

Si les notions de « droite » et de « gauche » font penser à *LLP* 21, leur sens n'est pas du tout le même. Interrogé par Adamantios, qui représente l'orthodoxie chrétienne, Marinus insiste sur la séparation radicale entre les deux « racines », le Bien et le Mal, Dieu et le Diable. L'un et l'autre sont inengendrés et n'ont rien en commun. Toutefois, il n'y a pour lui qu'un seul

139. Depuis la datation haute (après 311) proposée par Zahn 1888, la proposition actuelle est d'étudier la possibilité d'une rédaction dans les années 50 du IVe siècle, cf. Emmenegger 2017.

140. *Adam.* III, 3 ; texte p. 118-119 ; la traduction d'Adrien Lecerf vient de l'édition et traduction du *Dialogue*, en préparation par I. Jurasz et A. Lecerf pour la collection « Sources chrétiennes ».

141. *Adam* III, 4 ; texte p. 118-119.

Dieu, le Bon, tandis que le Diable, même étant éternel, immuable et incréé par Dieu, est destiné à être jugé et vaincu (*Adam.* III, 12). Pour justifier ce statut ontologique du Diable, Marinus fait appel à la notion de libre arbitre :

> « Selon toi, le Diable aussi a le libre arbitre. Or, qui dit "libre arbitre" (αὐτεξούσιον) dit existant par soi et engendré par soi. »[142]
>
> « Tu as dit que le libre arbitre était donné par Dieu, et que le mal était issu du libre arbitre : dès lors, il est démontré que les maux tirent leur existence de Dieu ! Mais dis-moi encore ceci : Dieu ne savait-il pas, quand il donnait le libre arbitre, que l'ange apostat et l'homme allaient se tourner vers le pire ? »[143]

Les propos de Marinus sont pour le moins surprenants, car en tout opposés à l'enseignement du *LLP*, où la liberté est voulue et donnée par Dieu à toutes les créatures. En outre, dans la conclusion du dialogue, Bardesane fait une distinction entre la liberté humaine et la toute-puissance divine (*LLP* 46). Cette nuance n'existe pas dans l'esprit du bardesanite du IVe siècle, qui propose une interprétation radicale et étymologique du libre arbitre (αὐτεξούσιον) comme αὐτο-εξ-οὐσία, à savoir « ce qui existe par soi » et l'explique par deux adjectifs : αὐτοφυές « qui naît de lui-même » et αὐτογένητος « auto-engendré ». Autrement dit, le libre arbitre devient une caractéristique de l'être éternel qui n'a pas besoin d'un autre pour exister : Dieu ou son égal. D'une certaine façon, cette définition dérive peut-être de *LLP* 9, où il est dit de l'homme qu'« il a le don de pouvoir se conduire par son libre arbitre, et pour tout ce qui rentre dans son pouvoir, de le faire s'il le veut, et de ne pas le faire s'il ne le veut pas ». Mais, dans la logique de Marinus, les seuls êtres ayant réellement le libre arbitre sont Dieu et le Diable. Dans son idée que le libre arbitre est inséparable de la liberté du choix, le bardesanite pourrait être influencé aussi par la polémique antimarcionite, semblable à celle des *Homélies* pseudo-clémentines (cf. X, 8)[144]. En outre, il proclame contre les marcionites que « Dieu est un juste juge » (*Adam.* III, 11. 12). Il n'est donc pas impossible que la polémique antimarcionite ait poussé les bardesanites à accentuer les éléments dualistes de leur doctrine[145].

142. *Adam.* III, 9 ; texte p. 128-129.

143. *Adam.* III, 10 ; texte p. 128-129. Cf. Méthode, *Sur le libre arbitre* 19, 7.

144. Une notion semblable de liberté humaine est développée par Alexandre d'Aphrodise : l'action libre est indépendante de toute cause extérieure à l'agent et elle a l'agent lui-même pour principe, cf. Alexandre d'Aphrodise, *Du destin* 15.

145. Au sujet des rapports entre le dualisme d'Empédocle, de Marcion et de Bardesane, voir Jurasz 2018b.

Malheureusement, les propos de Marinus sont peu nombreux et limités à défendre une cosmologie radicalement dualiste et une conception du libre arbitre comme marque d'auto-existence. Nous ne savons pas ce qu'il pense du libre arbitre des hommes, mais, logiquement, il devrait les en priver, en tant que n'ayant pas de faculté d'exister par eux-mêmes. Nous ne savons pas non plus ce qu'il pense de la nature humaine et du destin – deux grands thèmes du *LLP*. Cette présentation sélective n'est pas différente du traitement réservé aux marcionites et aux valentiniens, deux autres participants du *Dialogue sur la juste foi*. Il semblerait alors que le bardesanisme joue le rôle de transition entre la discussion avec les marcionites – consacrée à la question du nombre des principes divins –, et la discussion avec les valentiniens – consacrée à l'origine du mal. Tout porte à croire que que la version grecque du bardesanisme représenté par Marinus a été particulièrement impliquée dans la polémique antimarcionite et dans le débat sur le destin et la liberté. Les différences entre la doctrine bardesanite du *LLP* et celle qui est défendue par Marinus invitent à ne pas insister sur la datation haute du *Dialogue sur la juste foi*. On peut y ajouter une raison supplémentaire – la critique du bardesanisme par Diodore de Tarse (330-394) suggère que les disciples de Bardesane ont radicalement restreint le libre arbitre des hommes.

La critique du bardesanisme par Diodore de Tarse

Les critiques formulées par Diodore ont été contenues dans un imposant traité *Contre le destin*, dont le texte est perdu, mais son résumé fait partie de la *Bibliothèque* de Photius (rédigée vers 843)[146]. Comme cela était dans ses habitudes, Photius donne des avis critiques : il informe son lecteur que Diodore, certes, s'applique à réfuter ceux qui croient au destin, mais qu'il ne se soucie pas trop de présenter avec clarté et précision les positions

146. Ce chapitre n'a pas fait l'objet d'une étude approfondie – aux regrets de son éditeur, René Henry (p. 175-176). Le travail de Diodore reçoit des critiques excessivement sévères de la part d'Amand (1945, p. 461-479) qui lui refuse toute originalité et ne remarque aucune ressemblance avec Bardesane, Alexandre d'Aphrodise ou l'aristotélisme en général. En revanche, le résumé du chapitre de Photius fait par Ramelli (2009b, p. 269-290) aboutit à la surprenante conclusion que la différence entre Diodore et Bardesane était « plus nominale que réelle ("più nominale che reale") », parce que Diodore reprochait à Bardesane le seul fait d'avoir gardé le nom de destin, même vidé de son contenu. Ainsi, « Diodore demeure parfaitement d'accord avec Bardesane ("Diodoro rimane perfettamente d'accordo con Bardesane") » (p. 284-285). Il nous paraît toutefois peu probable que quelqu'un puisse consacrer un traité en huit livres et en cinquante-trois chapitres à réfuter une doctrine à laquelle il avait si peu à reprocher.

de ses adversaires[147]. Or, aucun adversaire n'est mentionné par son nom, à l'exception de Bardesane et bardesanites. D'autres adversaires sont décrits comme « astrologues » ou comme « ceux qui pensent que le ciel est sphérique ». Cette dernière dénomination fait penser aux aristotéliciens[148]. Curieusement, la doctrine bardesanite est citée immédiatement après l'introduction :

> « Dans son cinquante et unième chapitre donc, en même temps qu'il s'attache à ébranler la croyance au destin, il réfute aussi l'opinion de Bardesane. Celle-ci n'est qu'une demi-folie à demi dégrossie. En effet, elle affranchit l'âme et du destin et de ce qu'on appelle l'horoscope en lui conservant son libre arbitre, mais elle soumet au gouvernement du destin le corporel et tout ce qui le concerne : je veux dire richesse et pauvreté, maladie, vie et mort et tout ce qui ne dépend pas de nous ; tous ces éléments, elle professe qu'ils sont les effets du destin. Ce Bardesane, Diodore, auteur épris de science et plein de zèle, le réfute avec clarté et vigueur en prouvant qu'il énonce dans ses propos une moitié de l'erreur sur le destin, tandis qu'il la confirme en fait tout entière puisque la plupart des affections et des activités corporelles se produisent et se développent d'ordinaire jusqu'à leur terme sous l'action de l'âme et par sa coopération aussi bien que par son consentement. »[149]

Photius loue la pertinence des critiques de Diodore qui dénonce seulement la moitié des idées bardesanites comme erronées. Cette erreur consisterait, selon lui, à attribuer au destin le pouvoir sur le corps et à soustraire l'âme seule de sa domination. Autrement dit, Diodore vise la notion bardesanite de nature. Au cours de notre analyse du *LLP*, nous avons constaté que Bardesane érigeait la nature au rang d'un principe – ou d'une cause – semblable au destin quant à son mode d'action. Cependant, selon

147. Photius, *Bibliothèque*, Codex 223, 208b, éd. Henry. Ces remarques de Photius sont interprétées dans un sens très péjoratif par Amand 1945, p. 469-474.

148. Cette théorie est exposée par Aristote dans *De caelo* II, 4 ; cf. Pellegrin 2009.

149. Photius, *Bibliothèque, Codex* 223, 208b, 18-32, trad. Henry p. 8-9. Une seconde mention de l'enseignement bardesanite se trouve dans le résumé du huitième et dernier livre : « Donc, après avoir traité ces matières dans le cinquantième chapitre, il passe au cinquante et unième. Il y confond les sectateurs de Bardesane : ceux-ci font semblant d'admettre les Prophètes, ils libèrent les âmes de la "géniture", ils les reconnaissent libres, mais ils soumettent le corps à son déterminisme ; en effet, richesse et pauvreté, maladie et santé et vie et mort et tout ce qui ne dépend pas de nous est, disent-ils, l'œuvre du destin » (Cod. 223, 221b, 12-19). La ressemblance entre les deux textes fait penser que la répétition est due à une erreur de Photius, cf. éd. Henry, p. 45, n. 5.

lui, la nature n'est pas une preuve que le destin n'existe pas, mais seulement que *tout* n'est pas dirigé par le destin. La comparaison entre le *LLP* et les thèses aristotéliciennes d'Alexandre d'Aphrodise a montré que Bardesane n'est pas loin d'identifier le destin et la nature. Sans rejeter le déterminisme astral, il en corrige les formulations extrêmes : la nature et le libre arbitre limitent la portée absolue du destin, mais n'ont pas le pouvoir de l'abolir[150]. En tant que chrétien, Bardesane attribue l'existence du destin et de la nature à la volonté de Dieu, et voit aussi la liberté comme voulue par Dieu pour toutes les créatures soumises à son jugement. Néanmoins, il conserve le destin, voire le déterminisme astral, à l'intérieur de son système, et la critique de Diodore porte précisément sur ce point-là.

La lecture du texte de Photius fait penser que l'écrit de Diodore discutait une partie des thèses exprimées dans le *Livre des lois des pays*, notamment celles qui concernent la nature humaine. Il est toutefois difficile, sinon impossible, de séparer les éléments bardesanites des critiques dirigées contre les astrologues et les adeptes de la conception aristotélicienne du ciel. De manière générale, la critique de Diodore porte sur l'utilisation du terme γένεσις. René Henry, éditeur et traducteur de la *Bibliothèque* de Photius, explique qu'il s'agit du « destin fixé au moment de la naissance » et traduit γένεσις par « géniture »[151]. Sans aucun doute, il s'agit d'un terme technique qui désigne une sorte de fatalité congénitale, partagée par tous les êtres sensibles : les hommes, les animaux et les plantes, la terre tout entière et chacune de ses régions, ainsi que les communautés humaines (les cités et les nations).

Certains de ces emplois font penser à la « nature » dont parle Bardesane dans le *LLP*, en utilisant deux termes : l'un, c'est *kyānā*, qui apparaît une trentaine de fois, et l'autre, c'est *pwsys*, la transcription syriaque du terme grec φύσις, que l'on trouve seulement deux fois. Si – comme le veut F. Nau – les deux emplois de *pwsys* font penser à la nature au sens universel, les emplois de *kyānā* sont trop nombreux et variés pour que l'on puisse

150. La portée limitée des critiques bardesanites du déterminisme astral a été signalée par Amand 1945, p. 248-249.

151. Voir l'édition Henry, p. 10, n. 1. Dans les fragments cités par Amand 1945 (p. 473-478), les termes γένεσις et εἱμαρμένη ne sont pas traduits, ce qui met en évidence leur rapport étroit. Ramelli explique le sens du terme γένεσις comme « disposition des astres à la naissance, c'est-à-dire l'horoscope ("disposizione degli astri alla nascita, cioè l'oroscopo") » et à deux reprises le traduit par « horoscope », voir Ramelli 2009b, p. 271 et 286. Ce terme apparaît plus de cent fois dans le résumé de l'écrit de Diodore et est sans aucun doute un terme technique.

prétendre qu'il s'agit simplement d'une « nature de l'individu »[152]. Il est toutefois certain que Bardesane entend la nature au sens dynamique, comme une activité ou un processus – ce qui rapproche φύσις et γένεσις. Notons aussi que le terme *kyānā* en syriaque veut dire « nature » et « ce qui est inné ». Par conséquent, la « nature » au sens bardesanite peut rejoindre certaines assertions du terme γένεσις, l'objet des critiques de Diodore.

Il est tout aussi évident que le *kyānā* du *LLP* ne coïncide pas avec γένεσις dont parle Diodore. L'aperçu des caractéristiques de la γένεσις fait penser qu'il peut s'agir d'une notion-valise, utilisée par Diodore pour décrire un phénomène partagé par plusieurs doctrines, quel que soit leur vocabulaire. En fait, les caractéristiques de la γένεσις varient d'un livre à l'autre, et son rapport avec le destin, décidé par les astres, n'est pas clair : il s'agit sans doute de deux systèmes parallèles, mais coordonnés.

Dans les deux premiers livres de son traité, Diodore discute la thèse selon laquelle la γένεσις serait à la fois incréée et immanente aux êtres vivants ; régissant ces êtres, mais sans être responsable de leur création. Si le troisième livre de Diodore est dirigé contre les astrologues et « ceux qui disent que le ciel est sphérique », dans le résumé du livre suivant on retrouve la critique de la γένεσις. Dans le livre IV, il est question de « géniture » de la terre et de toutes ses régions et l'influence des astres sur cette « géniture » paraît assez bien démontrée. En revanche, dans le livre V, on apprend que la « géniture » est héréditaire et qu'elle passe des maîtres aux esclaves et des supérieurs aux subordonnés ; elle détermine aussi ce que nous appelons évolution des espèces. Diodore critique tantôt l'idée selon laquelle la « géniture » dépend de la configuration des astres, tantôt l'idée qu'elle dirige les êtres à la façon des astres. Le livre VI parle de la « géniture » qui détermine les métiers, les vertus, l'intelligence, les opinions et les coutumes. Dans cette section du livre, se trouvent les mentions des « lois barbares », mais il est impossible d'y retrouver des ressemblances avec le *LLP*. Les derniers livres sont consacrés aux questions astronomiques et théologiques – c'est là où on retrouve la mention des bardesanites qui soumettent les corps au déterminisme de la « géniture ». Apparemment, leur opinion suscite des problèmes théologiques, mais Photius ne croit pas utile de les rapporter.

Le caractère fragmentaire et énigmatique du résumé de Photius ne permet pas d'en dire davantage sur la forme de la doctrine bardesanite qui

152. Pour expliquer cette double terminologie, François Nau propose une distinction entre « les forces naturelles » pour *pwsys* et « la nature de l'individu » pour *kyānā*, voir Nau 1899, p. 35. Cette distinction nous semble insuffisante, car les emplois de *kyānā* s'appliquent aussi à la nature au sens général.

est l'objet de la critique de Diodore. Les reconstructions de la réception du *LLP* auprès des auteurs grecs permettent toutefois d'inscrire les bardesanites de Diodore dans ce vaste processus. Nous constatons que, pour les besoins de la polémique, ces bardesanites sont associés aux aristotéliciens, car aussi bien la théorie astronomique du ciel sphérique que l'assimilation entre la nature et le destin sont liées à cette tradition philosophique. Cette association prolonge la proximité entre le *LLP* et l'enseignement d'Alexandre d'Aphrodise. Ainsi, nous découvrons chez Diodore/Photius une étape méconnue d'un processus décrit comme astrologisation de la biologie d'Aristote, commencé par Alexandre d'Aphrodise et continué par les philosophes arabes[153]. Bardesane et ses disciples auraient-ils contribué à ce processus, en stimulant le rapprochement entre les idées aristotéliciennes et l'enseignement des astrologues chaldéens ? La réponse à cette question nécessite, entre autres, une étude approfondie des rapports entre le *Livre des lois des pays* et le *Traité du destin* d'Alexandre d'Aphrodise.

Conclusion

L'état de nos connaissances de la doctrine du Bardesane historique et de ses disciples ne permet pas de proposer une hypothèse viable concernant le Bardesane philosophe. L'analyse de sa doctrine syncrétiste fait découvrir une pluralité de thèmes et de notions, venant de différents systèmes philosophiques ; ces éléments forment toutefois un ensemble cohérent et original, marqué par le christianisme, mais aussi par les cultes païens. Notre analyse a été orientée vers les rapports entre Bardesane et le monde grec – d'où le choix porté sur les citations conservées par Porphyre, sur le débat avec Albinus et sur le *Livre des lois des pays*. Ces textes ont permis d'étudier à la fois la construction de la pensée bardesanite sous les impulsions venant du monde grec et la manière dont ce même monde grec recevait le bardesanisme, quelques décennies à peine après la mort de Bardesane. Il est donc possible de parler d'une doctrine philosophique originale et inspirante, qui ne se laisse ni enfermer dans un rôle de réceptacle des idées philosophiques grecques ni réduire à une version exotique et simplifiée du platonisme ou du stoïcisme. Ces observations n'ont rien de conclusif – leur but est de proposer une orientation dans les études bardesanites, complémentaire à celle qui privilégie une lecture théologique du corpus bardesanite.

153. Ce processus a été étudié par Gad Freudenthal, cf. Freudenthal 2009 (et la bibliographie). Je remercie David Lefebvre pour cette information.

Bibliographie

Achille Tatius, *Le Roman de Leucippé et Clitophon* : Jean-Philippe Garnaud (éd.) & Françoise Frazier (trad.), Achille Tatius, *Le Roman de Leucippé et Clitophon*, Paris, 1991 (Collection des universités de France. Série grecque, Budé 342).

Adamantios (Pseudo-Origène), *Dialogue sur la juste foi en Dieu [Adam.]* :
- Willem Hendrik van de Sande Bakhuyzen (éd.), Anonymus (Adamantius), *De recta in Deum fide*, Leipzig, 1901 (Griechische christliche Schriftsteller 4).
- Robert A. Pretty (trad. angl), Adamantius, *Dialogue on the True Faith in God*, Louvain, 1997 (Gnostica 1).

Alcinoos, *Didaskalikos* : John Whittaker (éd. & commentaire) & Pierre Louis (trad.), Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, Paris, 1990 (Collection des universités de France. Série grecque, Budé 336).

Alexandre d'Aphrodise, *Du destin* : Pierre Thillet (éd. & trad.), Alexandre d'Aphrodise, *Traité du destin*, Paris, 2011 [1984] (Collection des universités de France. Série grecque, Budé 298).

Alexandre d'Aphrodise, *Traité de la providence* :
- Pierre Thillet (éd. & trad.), Alexandre d'Aphrodise, *Traité de la providence*, Paris, 2003 (Collection philosophie).
- Silvia Fazzo (éd. & trad. ital. du grec) & Mauro Zonta (éd. & trad. ital. de l'arabe), Alessandro di Afrodisia, *La Provvidenza; Questioni sulla provvidenza*, Milano, 1999 (Biblioteca Universale Rizzoli).

Apulée, *Platon et sa doctrine* : Jean Beaujeu (éd. & trad.), Apulée, *Opuscules philosophiques. Fragments, Du dieu de Socrate ; Platon et sa doctrine ; Du monde*, Paris, 2002 [1973] (Collection des universités de France. Série latine, Budé 211).

Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens [Suppl.]* : Bernard Pouderon (éd. & trad.), Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens*, Paris, 1992 (Sources chrétiennes 379).

Bardesane (école), *Livre des lois des pays* [*LLP*] :
- William Cureton (éd.), *Spicilegium Syriacum: Containing Remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara Bar Serapion now first edited, with an English Translation and Notes*, London, Francis and John Rivington, 1855.
- François Nau (trad.), Bardesane l'Astrologue, *Le livre des lois des pays : traduction française avec une introduction et de nombreuses notes*, Paris, Leroux, 1899.
- François Nau (éd.), Bardesanes, *Liber legum regionum*, Paris, Firmin-Didot, 1907 (Patrologia Syriaca 1, 2).
- François Nau (éd. & trad. franç.), Bardesane, *Le Livre des lois des pays : texte syriaque publié avec un avertissement et une analyse*, Paris, 1931.
- Giorgio Levi della Vida (trad. ital.), Bardesane, *Il dialogo delle leggi dei paesi*, Roma, 1921.
- Han J. W. Drijvers (trad. anglaise), *The Book of the Laws of Countries: Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa*, Assen, 1965.
- Ilaria Ramelli (trad. ital.), Bardesane di Edessa, *Contro il fato*, Roma, 2009.
- Ilaria Ramelli (trad. angl.), *Bardaisan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and a New Interpretation*, Piscataway, NJ, 2009.
- Adalbert Merx (trad. all.), *Bardesanes von Edessa, nebst einer Untersuchung über das Verhältniss der clementinischen Recognitionen zu dem Buche der Gesetze der Länder*, Halle, 1863.
- Torsten Krannich & Peter Stein (trad. all.), « Das Buch der Gesetze der Länder », *Zeitschrift für Antikes Christentum* 8, 2004, p. 203-229.

Cicéron, *Académiques postérieurs* [*Ac. Post.*] : José Kany-Turpin (éd. & trad.), Cicéron, *Les Académiques = Academica*, Paris, 2010 (Collection GF).

Clément d'Alexandrie, *Strom.* :
- Otto Stählin (éd.), Clemens Alexandrinus, *2, Stromata. Buch I-VI*, Leipzig, 1906 ; Ludwig Früchtel, Berlin, 1985[4] (Griechische christliche Schriftsteller 52).
- Alain Le Boulluec (éd. & trad.), Clément d'Alexandrie, *Les Stromates. Stromate VII*, Paris, 1997 (Sources chrétiennes 428).

Didyme l'Aveugle, *Commentaire aux Psaumes [ComPs]* : Adolphe Gesché & Michael Gronewald (éd. & trad.), Didymos der Blinde, *Psalmenkommentar (Tura-Papyrus)*, vol. 3, Bonn, 1969.

Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres* : Marie-Odile Goulet-Cazé (dir. trad. franç.), Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, 1999 (Classiques modernes).

Éphrem de Nisibe, *Hymnes contre les hérésies* [*HH*] :
- Edmund Beck (éd. & trad. all.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra haereses*, Louvain, 1957 (CSCO 169-170, Scriptores Syri 76-77).
- Dominique Cerbelaud (éd. & trad. franç.), Éphrem de Nisibe, *Hymnes contre les hérésies*, Paris, 2017 (Sources chrétiennes 587, 590).
- Flavia Ruani (trad. franç.), Éphrem de Nisibe, *Hymnes contre les hérésies*, Paris, Les Belles Lettres, 2017 (Bibliothèque de l'Orient chrétien 4).

Éphrem de Nisibe, *Prose Refutations* [*PR*] :
- Charles Wand Mitchell (éd. & trad.), *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan. 1, The Discourses Addressed to Hypatius*, London, Williams & Norgate, 1912.
- Anthony Ashley Bevan & Francis Crawford Burkitt (éd. & trad.), *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan. 2, The Discours Called "Of Domnus" and Six Other Writings*, London, 1921.

Épiphane de Salamine, *Panarion* :
- Karl Holl (éd.), Epiphanius, *Ancoratus und Panarion haer. 1-33*, Leipzig 1915 (Griechische christliche Schriftsteller 25) ; Epiphanius, *Panarion haer. 34-64*, Leipzig 1922 (Griechische christliche Schriftsteller 31) ; Epiphanius, *Panarion haer 65-80*, Leipzig, 1933, 1985[2] (Griechische christliche Schriftsteller 37).
- Frank Williams (trad. angl.), *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1-46)*, Leiden – Boston, 2009 (Nag Hammadi and Manichaean Studies 63) ; *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book II and III. De Fide*, Leiden – Boston, 2013 (Nag Hammadi and Manichaean Studies 79).

Eusèbe de Césarée, [*HE*] *Histoire ecclésiastique* : Gustave Bardy (éd. & trad.), Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique. I-IV*, Paris, 1952 (Sources chrétiennes 31).

Eusèbe de Césarée, [*PE*] *Préparation évangélique* : Édouard Des Places (éd. & trad.), Eusèbe de Césarée, *La Préparation évangélique. Livres V, 18-36 – VI*, Paris, 1980 (Sources chrétiennes 266).

Georgius Monachus, *Chronikon* : Immanuel Bekker (éd.), *Theophanes Continuatus, Joannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachis*, Bonn, 1838 (Corpus scriptorum historiae Byzantinae 33).

Irénée de Lyon, *Adversus Haereses [Adv. Haer.]* : Adelin Rousseau & Louis Doutreleau (éd. & trad.), Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. 3*, Paris, 1974 (Sources chrétiennes 210-211).

Jérôme, *Commentaire sur Osée [Com. In Oseam]* : Marc Adriaen & Domenico Vallarsi (éd.), *S. Hieronymi presbyteri Opera. 1, Opera exegetica. 6, Commentarii in Prophetas Minores : Osee, Ioelem, Amos, Abdiam, Ionam, Michaeam*, Turnhout, 1969 (Corpus Christianorum. Series Latina 76).

Jérôme, *Contre Jovinien [Adv. Jov.]* : *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. 23*, Paris, 1883.

Jérôme, *De uiris illustribus* :
- Aldo Ceresa-Gastaldo (éd.), *De uiris illustribus*, Firenze, 1988.

- Delphine Viellard (trad. franç.), Jérôme, *Les hommes illustres*, Paris, 2009 (Les Pères dans la foi).

Josèphe, *Antiquités juives [Ant. Jud.]* : Étienne Nodet (éd. & trad.), Flavius Josèphe, *Les Antiquités juives. 1, Livres I à III*, Paris, 1992.

Julius Africanus, *Cestes* :
- Jean-René Vieillefond (éd., trad., commentaire), *Les Cestes de Julius Africanus [Kestoi] : étude sur l'ensemble des fragments*, Firenze – Paris, 1970.
- Martin Wallraff & Laura Mecella (éd.), *Die Kestoi des Julius Africanus und ihre Überlieferung*, Berlin – New York, 2009.

Justin Martyr, *Apologie [Apol. II]* : Charles Munier (éd. & trad.), Justin Martyr, *Apologie pour les chrétiens*, Paris, 2007 (Sources chrétiennes 507).

Justin Martyr, *Sur la résurrection [De res.]* :
- Martin Heimgartner (éd. & trad. all.), Pseudojustin, *Über die Auferstehung: Texte und Studie*, Berlin, 2001 (Patristische Texte und Studien 54).
- Alberto D'Anna (éd. & trad. ital.), Pseudo-Giustino, *Sulla Resurrezione: Discorso cristiano del II secolo*, Brescia, 2001 (Letteratura cristiana antica).
- Andrée Wartelle (trad. franç.), « Saint Justin, philosophe et martyr, *De la Résurrection* », *Bulletin de l'association Guillaume Budé* 1, 1993, p. 66-82.

Lucien de Samosate, *De Dea Syria* :
- Jane L. Lightfoot (éd. & trad. angl.), Lucian, *On the Syrian Goddess*, Oxford, 2003.
- Mario Meunier (trad. franç.), Lucien de Samosate, *La Déesse syrienne*, Paris, 1947.

Al-Masʿūdī, *Al-Tanbīh wa-l-išrāf* : Bernard Carra de Vaux (éd. & trad.), Maçoudi, *Le livre de l'avertissement et de la revision*, Paris, 1896.

Méthode, *Sur le libre arbitre* :
- Gottlieb N. Bonwetsch (éd.), *Methodius von Olympus. 1, Schriften*, Leipzig, 1891.
- Jacques Farges (trad. franç.), *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*, Paris, 1929, p. 143-184.
- Roberta Franchi (éd. & trad. ital.), Metodio d'Olimpo, *Il libero arbitrio*, Milano, 2015 (Letture cristiane del primo millennio 53).

Michel le Syrien, *Chronique* : Jean-Baptiste Chabot (éd. & trad.), *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, Paris, 1899-1910, 4 vol.

Numénius : Édouard Des Places (éd. & trad.), Numénius, *Fragments*, Paris, 1973.

Origène, *Philocalie* : Éric Junod (éd. & trad. française), Origène, *Philocalie 21-27 (Sur le libre arbitre)*, Paris, 1976 (Sources chrétiennes 226).

Philon d'Alexandrie, *Quaestiones et solutiones in Genesim [Quaest Gen]* : Charles Mercier (éd. & trad.), Philon d'Alexandrie, *Quaestiones et solutiones in Genesim*, Paris, 1979 (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 34A).

Philon d'Alexandrie, *Quod Deus sit immutabilis [Deus]* : André Mosès (éd. & trad.), Philon d'Alexandrie, *De Gigantibus ; Quod Deus sit immutabilis*, Paris, 1963 (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 7-8).

Philon d'Alexandrie, *De Providentia [Prov]* : Mireille Hadas-Lebel (éd. & trad.), Philon d'Alexandrie, *De Providentia I-II*, Paris, 1973 (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 35).

Photius, *Bibliothèque :* René Henry (éd. & trad.), Photius, *Bibliothèque. 4, Codices 223-229*, Paris, 2003.

Plutarque, *Sur les notions communes* : Michel Casevitz & Daniel Babut (éd. & trad.), Plutarque, *Œuvres morales. 15, 2, Traité 72, Sur les notions communes, contre les stoïciens*, Paris, 2002 (Collection des universités de France Série grecque, Collection Budé 385).

Porphyre, *De l'abstinence* : Michel Patillon, Alain-Philippe Segonds & Luc Brisson (éd. & trad.), *Porphyre, De l'abstinence. 3, Livre IV*, Paris, 1995 (Collection des universités de France. Série grecque, Budé 368).

Porphyre, *De Styge* : Cristiano Castelletti (éd., trad. ital.), Porfirio, *Sullo Stige*, Milano, 2006 (Bompiani Testi a fronte 99).

Pseudo-Césaire de Nazianze, *Quaestiones* : Rudolf Riedinger (éd.), Pseudo-Kaisarios, *Die Erotapokriseis*, Berlin, 1989 (Griechiesche christliche Schriftsteller).

(Ps.-)Hippolyte de Rome, *Réfutation de toutes les hérésies* :
- Paul Wendland (éd.), Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, Leipzig, 1916 (Grieschische christliche Schriftsteller 26).
- Miroslav Marcovich (éd.), Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, Berlin – New York, 1986 (Patristische Texte und Studien 25).

Pseudo-Méliton :
- William Cureton (éd.), *Spicilegium Syriacum : Containing Remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara Bar Serapion now first edited, with an English Translation and Notes*, London, Francis and John Rivington, 1855.
- Ilaria Ramelli (trad. ital.), « L'apologia siriaca di Melitone », *Vetera Christianorum* 36, 1999, p. 259-286.

Roman pseudo-clémentin, Reconnaissances :
- Bernhard Rehm (éd.), *Die Pseudoklementinen. 2, Recognitiones*, Berlin, 1965 (Griechiesche christliche Schriftsteller 51).
- Luigi Cirillo (introd. & notes) & André Schneider (trad.), *Les Reconnaissances du pseudo Clément*, Turnhout, 1999 (Apocryphes 10).

Sextus Empiricus, *Contre les professeurs* [*Adv. math.*] : Robert G. Bury (éd. & trad. angl.), Sextus Empiricus, *Against Professors. 4*, Cambridge, Mass., 1949 (Loeb Classical Library).

SVF : Hans von Arnim (éd.), *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, 1903-1904, 3 vol.

Tatien, *Discours aux Grecs [Oratio]* :
- Miroslav Marcovich (éd.), *Tatiani Oratio ad Graecos*, Berlin – New York, 1995 (Patristische Texte und Studien 43).
- Molly Whittaker (éd. & trad. angl.), Tatian, *Oratio ad Graecos and Fragments*, Oxford, 1982.
- Aimé Puech (trad.), *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien, suivies d'une traduction française*, Paris, 1903.

Tertullien, *Contre Marcion* : René Braun & Claudio Moreschini (éd. & trad.), Tertullien, *Contre Marcion*, Paris, 1990-2004 (Sources chrétiennes 365, 368, 399, 456, 483), 5 vol.

Théodoret de Cyr, *Haereticarum fabularum compendium [Haer. Fab. Com.] : Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. 83*, Paris, 1864.

Théophile d'Antioche, *À Autolycus* [*Ad Aut.*] :
- Miroslav Marcovich (éd.), *Theophili Antiocheni Ad Autolycum*, Berlin – New York, 1995 (Patristische Texte und Studien 44).
- Jean Sender (trad.), Théophile d'Antioche, *Trois livres à Autolycus*, Paris, 1948 (Sources chrétiennes 20).

Vie d'Abercius :
- Theodor Nissen (éd.), *S. Abercii vita*, Leipzig, 1912.
- Pierre Maraval (trad. & commentaire), *Vie d'Abercius, Vie de Polycarpe : deux biographies légendaires d'évêques du IIe siècle*, Paris, 2017 (La roue à livres 82).

Études modernes

Aland 1970 : Barbara Aland, « Bardesanes von Edessa: Ein syrischer Gnostiker: Bemerkungen aus Anlaß des Buches von H. J. W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa* », *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 81, p. 334-351.

Amand 1945 : David Amand, *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque*, Louvain.

Baltes 1996 : Matthias Baltes, « Idee (Ideenlehre) », dans Th. Klauser & E. Dassmann (éds), *Reallexikon für Antike und Christentum. 17*, Stuttgart, Hiersemann, p. 213-246.

Beck 1976 : Edmund Beck, « Ephräms Rede gegen eine philosophische Schrift des Bardaisan übersetzt und erklärt », *Oriens Christianus* 60, p. 24-68.

Beck 1978 : Edmund Beck, « Bardaisan und seine Schule bei Ephrem », *Le Muséon* 91, p. 271-333.

Bianchi 1971 : Ugo Bianchi, « Bardesane gnostico: le fonti del dualismo di Bardesane », dans R. Franchini (éd.), *Umanità e storia: scritti in onore di Adelchi Attisani. 2*, Napoli, p. 627-641.

Boll 1894 : Franz Boll, *Studien über Claudius Ptolemäus*, Leipzig (Jahrbücher für klassische Philologie. Suppl. 21).

Bollack 1958 : Jean Bollack, « Styx et les serments », *Revue des études grecques* 71, p. 1-35.

Bousset 1913 : Wilhelm Bousset, « Platons Weltseele und das Kreuz Christi », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 14, p. 273-285.

Bréhier 1907 : Émile Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, 1997² [1907].

Bréhier 1925 : Émile Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris.

Bréhier 1951 : Émile Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris [2e édition revue].

Bremmer 1999 : Jan N. Bremmer, « Achilles Tatius and Heliodorus in Christian East Syria », dans H. J. L. Vanstiphout (éd.), *All Those Nations: Cultural Encounters within and with the Near East: Studies Presented to Han Drijvers at the Occasion of his Sixty-fifth Birthday by Colleagues and Students*, Groningen, p. 21–29.

Bundy 1989-1890 : David Bundy, « The Life of Abercius: Its Significance for Early Syriac Christianity », *Second Century* 7, p. 163-176.

Camplani 1998 : Alberto Camplani, « Rivisitando Bardesane: note sulle fonti siriache del bardesanismo e sulla sua collocazione storico-religiosa », *Cristianesimo nella storia* 19, p. 519-596.

Camplani 2003-2004 : Alberto Camplani, « Bardesane et les bardesanites », *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses* 112, p. 29-50.

Camplani 2015 : Alberto Camplani, « Bardaisan's Psychology: Known and Unknown Testimonies and Current Scholarly Perspectives », dans M. Doerfler, E. Fiano & K. Smith (éds), *Syriac Encounters: Papers from the Sixth North American Syriac Symposium, Duke University, 26-29 June 2011*, Louvain (Eastern Christian Studies 20), p. 259-276.

Camplani 2016 : Alberto Camplani, « Traces de controverse religieuse dans la littérature syriaque des origines : peut-on parler d'une hérésiologie des "hérétiques" ? », dans F. Ruani (éd.), *Les controverses religieuses en syriaque*, Paris (Études syriaques 13), p. 9-66.

Castelletti 2006 : Cristiano Castelletti (éd.), Porfirio, *Sullo Stige*, Milano.

Cirillo & Schneider 1999 : Luigi Cirillo & André Schneider, *Les Reconnaissances du pseudo Clément*, Turnhout (Apocryphes 10).

Crone 2017 : Patricia Crone, « Dayṣanīs », dans *Encylopaedia of Islam*, https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3

CURETON 1855 : William CURETON, *Spicilegium Syriacum: Containing Remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara Bar Serapion now first edited, with an English Translation and Notes*, London, Francis and John Rivington.

DIHLE 1979 : Albrecht DIHLE, « Zur Schicksalslehre des Bardesanes », dans A. M. Ritter (éd.), *Kerygma und Logos*, Göttingen, p. 123-135 [puis : *Antike und Orient*, Heidelberg 1984].

DIHLE 1981 : Albrecht DIHLE, « Die Verschiedenheit der Sitten als Argument ethischer Theorie », dans G. B. Kerferd (éd.), *The Sophists and Their Legacy: Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy Held in Cooperation with Projektgruppe Altertumswissenschaften der Thyssen Stiftung at Bad Homburg, 29th August – 1st September 1979*, Wiesbaden (Hermes 44), p. 54-63.

DIHLE 1987 : Albrecht DIHLE, « Philosophische Lehre von Schicksal und Freiheit », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 30, p. 14-28.

DIHLE 1989 : Albrecht DIHLE, « Astrology in the Doctrine of Bardesanes », dans *Studia Patristica* 20, p. 160-168.

DÖRRIE & BALTES 1993 : Henrich DÖRRIE & Matthias BALTES, *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. 3, Bausteine 73-100. Text, Übersetzung, Kommentar*, Stuttgart.

DRIJVERS 1965 : Han J. W. DRIJVERS, *The Book of the Laws of Countries: Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa*, Assen.

DRIJVERS 1966 : Han J. W. DRIJVERS, *Bardaisan of Edessa*, Assen.

DRIJVERS 1967 : Han J. W. DRIJVERS, « Quq and the Quqites », *Numen* 14, p. 104-129.

DRIJVERS 1995 : Han J. W. Drijvers, « The School of Edessa: Greek Learning and Local Culture », dans H. J. W. Drijvers & A. A. MacDonald (éds), *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, Leiden, p. 49-59.

DUPREY 1955 : Pierre DUPREY, « Quand furent composés les *Dialogues* attribués à Césaire de Nazianze ? », *Proche-Orient chrétien* 5, p. 14-30.

EMMENEGGER 2017 : Gregor EMMENEGGER, « Adamantius et le *De recta fide* », dans B. Pouderon (éd.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451. 3, De Clément d'Alexandrie à Eusèbe de Césarée*, Paris, p. 393-398.

FÉDOU 1984 : Michel FÉDOU, « La vision de la Croix dans l'œuvre de saint Justin », *Recherches augustiniennes* 19, p. 70-84.

FESTUGIÈRE 1949 : André-Jean FESTUGIÈRE, « Pour l'histoire du mot θεόλογια », dans ID., *La révélation d'Hermès Trismégiste. 2*, Paris, p. 598-605.

FREUDENTHAL 2009 : Gad FREUDENTHAL, « The Astrologisation of the Aristotelian Cosmos: Celestial Influences on the Sublunar World in Aristotle, Alexander of Aphrodisias and Averroes », dans A. C. Bowen & C. Wildberg (éds), *New Perspectives on Aristotle's De caelo*, Leiden (Philosophia antiqua 117), p. 239-281.

FURLANI 1937 : Giuseppe FURLANI, « Sur le stoïcisme de Bardesane d'Édesse », *Archiv orientální* 1, p. 347-352.

GIOÈ 2002 : Adriano GIOÈ, *Filosofi medioplatonici del II secolo DC*, Napoli.

GOURINAT 2007 : Jean-Baptiste GOURINAT, *Le stoïcisme*, Paris, Presses universitaires de France.

GRÉGOIRE 1955-57 : Henri GRÉGOIRE, « Bardesane et S. Abercius », *Byzantion* 25-27, p. 363-367.

GÜNTHER 1978 : R. GÜNTHER, « Bardesanes und die griechiesche Philosophie », *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 26, p. 15-20.

HEGEDUS 2003 : Timothy M. J. HEGEDUS, « Necessity and Free Will in the Thought of Bardaisan of Edessa », *Laval théologique et philosophique* 59, p. 333-344.

HEGEDUS 2007 : Timothy M. J. HEGEDUS, *Early Christianity and Ancient Astrology*, New York (Patristic Studies 6).

HILGENFELD 1864 : Adolf B. C. HILGENFELD, *Bardesanes der letzte Gnostiker*, Leipzig.

HUGONNARD-ROCHE 1989 : Henri HUGONNARD-ROCHE, « Aux origines de l'exégèse orientale de la *Logique* d'Aristote : Serge de Res'aina († 536) médecin et philosophe », *Journal asiatique* 277, p. 1-17.

HUGONNARD-ROCHE 2007 : Henri HUGONNARD-ROCHE, « Le Corpus philosophique syriaque aux VI^e^-VII^e^ siècles », dans C. D'Ancona (éd.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden (Philosophia antiqua 107), p. 279-291.

JOHNSON 2013 : Aaron P. JOHNSON, *Religion and Identity in Porphyry of Tyre: The Limits of Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge – New York (Greek Culture in the Roman World).

JONES 2015 : F. Stanley JONES, *Pseudoclementina Elchasaiticaque inter Judaeochristian: Collected Studies*, Louvain (Orientalia Lovaniensia Analecta 203).

JURASZ 2011-2012 : Izabela JURASZ, « Résurrection de l'âme chez Bardesane », *Χώρα : revue des études anciennes et médiévales* 9-10, p. 399-427.

JURASZ 2017a : Izabela JURASZ, « Bardesane, Éphrem et Albinus sur les incorporels : une confrontation entre le platonisme et le stoïcisme dans le milieu syriaque », *Philosophie antique* 17, p. 169-204.

JURASZ 2017b : Izabela JURASZ, « L'image de Dieu dans la tradition syriaque : les monophysites et l'iconoclasme », dans K. Mitalaité & A. Vasiliu (éds), *L'icône dans la pensée et dans l'art : constitutions, contestations, réinventions de la notion d'image divine en contexte chrétien*, Turnhout (Byzantios 10), p. 111-152.

JURASZ 2018a : Izabela JURASZ, *« Le Nom et le Lieu de Dieu* : un document inconnu de la polémique antibardesanite *»*, *Orientalia Christiana periodica* 84, p. 297-337.

JURASZ 2018b : Izabela JURASZ, « "Empédocle gnostique" et le dualisme selon Hippolyte de Rome (*Refutatio* VII, 29-31) », *Laval théologique et philosophique* 74, 3, p. 375-405.

KRANNICH & STEIN 2004 : Torsten KRANNICH & Peter STEIN, « Das Buch der Gesetze der Länder », *Zeitschrift für Antikes Christentum* 8, p. 203-229.

LE BOULLUEC 1985 : Alain LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, II^e^-III^e^ siècles*, Paris (Études augustiniennes), 2 vol.

LE CORRE 1956 : Raymond LE CORRE, « Le Prologue d'Albinus », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 146, p. 28-38.

LEVI DELLA VIDA 1921 : Giorgio LEVI DELLA VIDA, Bardesane, *Il dialogo delle leggi dei paesi*, Roma, Libreria della Cultura di Roma, 1921.

LEVI DELLA VIDA 1989 : Giorgio LEVI DELLA VIDA, *Pitagora, Bardesane e altri studi* (R. Contini éd.), Roma (Collana di studi orientali 8).

LIEU 2015 : Judith M. LIEU, *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*, Cambridge.

MACÉ 2015 : Caroline MACÉ, « Pseudo-Césaire, Anastase, Pseudo-Anastase : quelques réflexions sur les collections de questions-et-réponses dans la littérature grecque chrétienne », *SHS Web of Conferences* 22, 00004 (2015) https://www.shs-conferences.org/articles/shsconf/abs/2015/09/shsconf-sdp_00004/shsconf-sdp_00004.html

MADELUNG 1981 : Wilferd MADELUNG, « Abū ʿĪsā al-Warrāq über die Bardesaniten, Marcioniten und Kantäer », dans H. R. Roemer & A. Noth (éds), *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients: Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag*, Leiden, p. 210-224.

MARAVAL 2017 : Pierre MARAVAL, *Vie d'Abercius, Vie de Polycarpe : deux biographies légendaires d'évêques du II^e^ siècle*, Paris (La roue à livres 82).

NAU 1899 : François NAU (trad.), Bardesane l'Astrologue, *Le livre des lois des pays : traduction française avec une introduction et de nombreuses notes*, Paris, Leroux.

Nau 1907 : François Nau (éd.), Bardesanes, *Liber legum regionum*, Paris, Firmin-Didot (Patrologia Syriaca 1, 2).

Nau 1910 : François Nau, « La cosmographie au VII^e^ siècle chez les Syriens », *Revue de l'Orient chrétien* 15, p. 225-254.

Neymeyr 1989 : Ulrich Neymeyr, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert: Ihre Lehrtätigkeit ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte*, Leiden (Vigiliae Christianae. Supplements 4).

Nissen 1908 : Theodor Nissen, « Die Petrusakten und ein bardesanitischer Dialog in der Aberkiosvita », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 9, p. 190-203 et 315-328.

Payne Smith 1879 : Robert Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, Oxford.

Pellegrin 2009 : Pierre Pellegrin, « The Argument for the Sphericity of the Universe in Aristotle's *De caelo* : Astronomy and Physics », dans A. C. Bowen & C. Wildberg (éds), *New Perspectives on Aristotle's De caelo*, Leiden (Philosophia antiqua 117), p. 163-185.

Poirier 2006 : Paul-Hubert Poirier, « Deux doxographies sur le destin et le gouvernement du monde : *Le Livre des lois des pays* et Eugnoste (NH III, 3 et V, 1) », dans L. Painchaud & P.-H. Poirier (éds), *Coptica, Gnostica, Manichaica : mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, Québec – Louvain (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Études 7), p. 760-786.

Possekel 1999 : Ute Possekel, *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*, Louvain (CSCO 580, Subsidia 102).

Possekel 2004 : Ute Possekel, « Bardaisan of Edessa on the Resurrection: Early Syriac Eschatology in its Religious-Historical Context », *Oriens Christianus* 88, p. 1-28.

Possekel 2007 : Ute Possekel, « Bardaisan of Edessa: Philosopher or Theologian? », *Zeitschrift für Antikes Christentum* 10, p. 442-461.

Possekel 2009 : Ute Possekel, « Die Schöpfungstheologie des Bardaisan von Edessa », dans L. Greisiger, C. Rammelt & J. Tubach (éds), *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit: Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West: Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14.-17. Juli 2005*, Beirut – Würzburg (Beiruter Texte und Studien 116), p. 219-229.

Possekel 2012 : Ute Possekel, « Bardaisan and Origen on Fate and the Power of the Stars », *Journal of Early Christian Studies* 20, p. 515-541.

Possekel 2014 : Ute Possekel, « Bardaisan of Edessa: Philosopher or Theologian ? », *Zeitschrift für Antikes Christentum* 10, p. 442-461.

Possekel 2018 : Ute Possekel, « Bardaisan's Influence on Late Antique Christianity », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 21, p. 81-125.

Prieur 1998 : Jean-Marc Prieur, « La dimension cosmique de la crucifixion du Christ et de la Croix dans la littérature chrétienne ancienne », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 78, p. 39-56.

Ramelli 2009a : Ilaria Ramelli, « Origen, Bardaisan, and the Origin of Universal Salvation », *Harvard Theological Review* 102, p. 135-168.

Ramelli 2009b : Ilaria Ramelli, Bardesane di Edessa, *Contra il fato*, Roma. Édition anglaise : *Bardaisan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and a New Interpretation*, Piscataway, NJ (Gorgias Eastern Christian Studies 22).

Ramelli 2009c : Ilaria L. E. Ramelli, « Bardesane e la sua scuola, l'Apologia siriaca ascritta a Melitone e la Doctrina Addai », *Aevum* 83, p. 141-168.

Ramelli 2016 : Ilaria L. Ramelli, « Bardaisan: A Christian Middle Platonist from Edessa and His Reading of Scripture in the Light of Plato », dans C. Horn & S. H. Griffith (éds), *Biblical & Qur'ānic Traditions in the Middle East*, Warwick, Rhode Island (Eastern Mediterranean Texts and Contexts 2), p. 215-238.

REHM 1938 : Bernhard REHM, « Bardesanes in den Pseudoclementinen », *Philologus* 93, p. 218-247.

REIS 1999 : Burkhard REIS, *Der Platoniker Albinus und sein sogenannter Prologos*, Wiesbaden.

RIEDINGER 1969 : Rudolf RIEDINGER, « Die Parallelen des Pseudo-Kaisarios zu den pseudoklementinischen *Rekognitionen*, Neue Parellelen aus Basileios *prosekhe seautô* », *Byzantinische Zeitschrift* 62, p. 243-259.

TANASEANU-DÖBLER 2015 : Ilinca TANASEANU-DÖBLER, « Bemerkungen zu Porphyrios und Bardaisan », *Zeitschrift für Antikes Christentum* 19, p. 26-68.

TEIXIDOR 1992 : Javier TEIXIDOR, *Bardesane d'Édesse : la première philosophie syriaque*, Paris (Patrimoines. Christianisme).

TEIXIDOR 1994 : Javier Teixidor, « Bardesane de Syrie », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques. 2, De Babélyca d'Argos à Dyscolius*, Paris, p. 54-63.

THILLET 1984 : Pierre THILLET, Alexandre d'Aphrodise, *Traité du destin*, Paris (Collection des universités de France. Série grecque, Budé 298).

TOULOUSE 2000 : Stéphane TOULOUSE, « La lecture allégorique d'Homère chez Porphyre : principes et méthodes d'une pratique philosophique », *La lecture littéraire* 2, p. 25-50.

VAJDA 1966 : Georges VAJDA, « Le témoignage d'al-Maturidi sur la doctrine des Manichéens, des Daysanites et des Marcionites », *Arabica* 13, p. 1-38 ; 113-128.

VILTANIOTI 2017 : Irini-Fotini VILTANIOTI, « Divine Powers and Cult Statues in Porphyry of Tyre », dans A. Marmodoro, I.-F. Viltanioti (éds), *Divine Powers in Late Antiquity*, Oxford, p. 61-74.

WHITTAKER 1989 : John WHITTAKER, « Albinus », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques. 1, D'Abam(m)on à Axiothéa*, Paris, p. 96-97.

WINTER 1999 : Franz WINTER, *Bardesanes von Edessa über Indien: Ein früher syrischer Theologe schreibt über ein fremdes Land*, Thaur.

ZAHN 1888 : Theodor ZAHN, « Die Dialoge des "Adamantius" mit den Gnostikern », *Zeitschrift für Kirchen Geschichte* 9, p. 193-239.

La « philosophie populaire » syriaque : un mode de vie ?

Alberto Rigolio
Durham University

Un des courants les plus anciens et les mieux perceptibles de la littérature syriaque ancienne est souvent désigné par l'expression « philosophie populaire ». Dans un important article de 2003, Sebastian Brock utilise cette catégorie pour désigner un vaste éventail de divers textes syriaques écrits en prose et comprenant des pièces au contenu moralisant, traduits du grec (Pseudo-Isocrate, *À Demonicus* ; Pseudo-Aristote, *Sur les vertus et les vices* ; Plutarque, *Sur le contrôle de la colère* et *Comment tirer bénéfice des ennemis* ; Pseudo-Plutarque, *Sur la pratique* ; Lucien, *Sur la calomnie* et Themistius, *Sur l'amitié* et *Sur la vertu*) aussi bien que diverses collections d'aphorismes et d'extraits à caractère éthique pouvant revêtir des formes gnomiques diverses, et qui pour la plupart n'ont aucun équivalent connu en grec (*Ménandre syriaque* ; *Sentences de Sextus* ; *Le conseil de Theano* ; les *Aphorismes de philosophes grecs*, et autres textes)[1]. Ces textes ont tous en commun une absence presque totale de tout contenu chrétien, une forte orientation didactique et moralisante et un cadre de référence culturelle construit sur le passé grec ancien, comme cela est spécialement visible dans les mentions qu'ils font des philosophes grecs des périodes classique et postclassique. Cependant, en dehors de ce lien explicite avec les philosophes grecs du passé, il peut sembler quelque peu problématique d'établir ce que ces textes disent de la philosophie *syriaque* qui est le sujet du présent volume. Que peut bien ajouter cette frange de littérature à notre connaissance de ce qu'est la philosophie parmi les locuteurs *syriaques* ?

En dépit de leur diversité apparente, regrouper ensemble ces textes a du sens – non pas simplement à cause de leurs traits communs relevés ci-dessus, mais aussi parce que ces traités et la littérature de sagesse ne circulaient pas isolément, les premiers pouvant aisément devenir

1. Brock 2003 ; Watt 2018 ; Arzhanov 2019a et 2019b.

La philosophie en syriaque, E. Fiori & H. Hugonnard-Roche (éds), Paris, 2019 (Études syriaques 16), p. 129-138.

la source de compilation de la seconde. De fait, on peut voir à l'œuvre l'une des origines de la littérature de sagesse syriaque au sein même du corpus de « philosophie populaire » syriaque. L'étude des traductions de Plutarque, de Lucien et de Themistius montre que le processus même de traduction a donné aux traducteurs l'occasion d'intervenir dans les textes en les reconfigurant selon des formats gnomiques. En outre, des passages choisis dans ces textes pouvaient être extraits et utilisés en compilation de nouvelles anthologies, comme dans le cas du texte *Sur la vertu* de Themistius, dans un manuscrit du X^e^ siècle du Sinaï[2]. La traduction syriaque d'un autre texte éducatif et moralisant – *À Demonicus* du Pseudo-Isocrate, qui était particulièrement populaire dans les écoles grecques – fut utilisée pour la compilation d'une collection de sentences : *À Demonicus* est complet dans les manuscrits London BL Add. 14 658 et 14 620, mais se trouve dans une forme brève dans un autre manuscrit de la même bibliothèque, London BL Add. 14 614, où des passages qui en sont extraits sont présentés sous la rubrique générique « Sentences des philosophes ». De façon similaire, des sentences contenues dans la collection *Sentences de philosophes grecs* qui a très largement circulé, sont en fait des extraits remaniés de traductions syriaques de Plutarque, Lucien et Themistius, ainsi que les a récemment identifiés Yury Arzhanov[3].

Mais une fois que les liaisons importantes entre les traités traduits du grec et la littérature de sagesse syriaque en général ont été reconnues, la question doit être posée de savoir si le label de « philosophie populaire syriaque » est une description valide de cette frange de littérature. « Philosophie populaire » est un vaste label emprunté aux études sur la philosophie gréco-romaine des périodes hellénistique et romaine ; l'expression « philosophie populaire » y est habituellement appliquée aux textes au contenu moral (fréquemment sous la forme de discours ou de lettres de coloration stoïcienne ou cynique) et est souvent utilisée en relation à des auteurs tels que Sénèque, Dion Chrysostome, Plutarque, Maxime de Tyr et Themistius. En syriaque, « philosophie populaire » a été appliqué à une série extrêmement diverse de textes qui ont encore fréquemment besoin d'une exploration systématique. Cependant, non seulement le label « philosophie populaire » amoindrit la diversité de ce matériau, mais il implique aussi une opposition entre « populaire » et philosophie « théorique » au sens propre – une distinction qui est au moins à discuter autant que la littérature syriaque ancienne est concernée. Il est donc vraisemblable que les recherches futures apporteront une

2. Rigolio 2015 et 2016.

3. Arzhanov 2019a, p. 196-201. Voir aussi son chapitre dans le présent volume.

compréhension plus subtile de la « philosophie populaire syriaque » en rendant pleinement justice à la diversité de cette frange de textes.

Le présent chapitre entend contribuer à ce débat sur la « philosophie populaire » syriaque (comme l'introduction au présent volume l'a ébauchée) en examinant une sous-catégorie autonome de ces textes, les traductions syriaques de textes de Plutarque, de Lucien et de Themistius énumérés ci-dessus. Cette sous-catégorie de textes n'est pas arbitraire ; une analyse de leur transmission montre qu'ils ont circulé ensemble en groupe dans différents manuscrits syriaques[4]. Bien que la plupart des spéculations sur les origines et sur l'auteur de ces traductions demeurent largement hypothétiques (même si une date au Ve siècle apr. J.-C. semble vraisemblable), nous argumenterons ici que l'étude de leur transmission en syriaque révèle une interprétation particulière de l'ancienne philosophie grecque par les locuteurs syriaques. En particulier, les textes montrent que ceux-ci partageaient une compréhension de la *philosophia* (ou *phīlūsūphūtā* en syriaque) avec beaucoup de leurs contemporains de langue grecque, non pas simplement comme une discipline théorique et académique (comme on pourrait la rencontrer dans nos propres institutions académiques modernes), mais comme une discipline plus pratique comprise comme ayant un impact réel sur le comportement et la vie de ses adeptes. Ces textes montrent que, pour les locuteurs syriaques, la *philosophia* n'était pas simplement une quête d'un savoir théorique, mais, plus largement, une quête d'une existence accomplie – « une manière de vivre » comme la décrit Pierre Hadot[5].

Le choix même de traduire des textes de Plutarque, Lucien et Themistius en syriaque, et leur transmission postérieure dans des manuscrits syriaques en même temps que de la littérature chrétienne, est emblématique d'une compréhension particulière de la *philosophia* par les locuteurs syriaques. Toutefois, une possible objection se rapporte au fait que les textes de Plutarque, de Lucien et de Themistius circulant en syriaque furent à l'origine composés en grec et (au moins à première vue) ne peuvent avoir que peu à dire sur la philosophie *syriaque*. En dépit de cela, un examen attentif de leur transmission et de leur contenu montre qu'ils peuvent ajouter une facette importante à notre compréhension de la philosophie syriaque en tant que phénomène culturel plus large. Étudier quels textes furent sélectionnés pour être traduits en syriaque, la matière de leur

4. Rigolio 2015.

5. Trapp 2007 et 2017 ; Thom 2012 ; Hadot 1981. Une formulation similaire est commune chez les auteurs syriaques pour indiquer une vie ascétique chrétienne : voir, par exemple, Arzhanov 2019a, p. 208-209.

contenu et comment ils ont été transformés au cours de leur traduction, montre le contact des locuteurs du syriaque avec la philosophie gréco-romaine et leur intervention directe concernant ces textes.

Une première trace de ce contact vient non pas des textes eux-mêmes, mais plutôt du paratexte dans un important manuscrit de Londres, London BL Add. 17 209, qui contient le Pseudo-Plutarque, *Sur la pratique*, Plutarque *Sur le contrôle de la colère*, Lucien, *Sur la calomnie* et Themistius, *Sur la vertu* et *Sur l'amitié*. Ce manuscrit présente un caractère particulier : ici, ces auteurs (Plutarque, Lucien et Themistius) sont présentés au lecteur comme « philosophes » par le titre de leur traduction. Tandis que cette désignation est à un certain degré acceptable pour Plutarque et Themistius, elle est – c'est frappant – inusitée pour Lucien, qui fut spécialement connu pour ses œuvres plus satiriques (ce caractère, curieusement, ne s'applique pas à son *Sur la calomnie*, le texte qui survit en syriaque). D'après ce manuscrit, il apparaît clairement que l'attribut de « philosophe » entendait indiquer la stature philosophique et, étant donné le contenu des textes, l'autorité morale de Plutarque, de Lucien et de Themistius. En d'autres termes, étant donné la matière moralisante de ces textes, le paratexte dans ce manuscrit révèle une compréhension de la *philosophia* comme une entreprise d'abord morale plutôt qu'exclusivement théorique.

Que le compilateur de notre manuscrit entendait la *philosophia* comme une forme de philosophie morale appliquée devient même plus clair du fait du contenu des textes, puisque leur visée globale porte sur le développement moral de la personnalité humaine. Le *Sur la pratique* du Pseudo-Plutarque est un discours qui s'ouvre en opposant les avantages de la pratique personnelle aux bénéfices tirés d'un don naturel bon, et démontre que la pratique est considérablement plus avantageuse à la fois pour le corps et l'âme[6]. Le *Sur le contrôle de la colère* de Plutarque montre combien il est important de refréner la colère et préconise comment une personne peut la vaincre[7] ; et *Comment tirer bénéfice des ennemis* de Plutarque, vraisemblablement bâti sur l'éthique cynique, démontre que les blâmes de ses propres ennemis pourraient être pris comme de salutaires exhortations à adopter un comportement moralement sain et à s'y tenir[8]. Le *Sur la calomnie* de Lucien décrit le fonctionnement de la calomnie et offre conseil et informations pratiques pour éviter d'y succomber[9] ; le *Sur l'amitié* de Themistius décrit la véritable amitié et propose une liste de contrôle

6. Traduction anglaise et références des éditions dans Rigolio 2018.
7. Rigolio 2015.
8. Traduction anglaise dans Nestle 1894 ; Fürst 1997 ; Rigolio 2015.
9. Rigolio 2015.

permettant d'identifier les vrais amis[10]. Enfin le *Sur la vertu* de Themistius est un discours ambitieux qui décrit trois traditions philosophiques majeures (l'épicurienne, la platonico-aristotélicienne et la cynique), tout en argumentant en faveur de la philosophie cynique en considération de l'intérêt exclusif que les cyniques portent à la vertu ; il célèbre aussi la conduite saine et ascétique des cyniques comme Antisthène, Diogène et Cratès[11].

Étant donné la compréhension que les traducteurs et les lecteurs syriaques avaient de la « philosophie » comme une discipline pratique destinée à améliorer son propre caractère moral, il peut être utile de replacer la « philosophie populaire » dans le contexte plus large du monde méditerranéen oriental des premiers siècles de notre ère. Il y a une abondante documentation dans les sources grecques aussi bien que dans les sources latines fournissant une vue globalement cohérente de ce que la *philosophia* signifiait pour beaucoup de gens vivant dans le monde méditerranéen hellénistique et romain. Un survol des auteurs pertinents (Alcinous, Sénèque, Plutarque, Lucien et Maxime de Tyr, entre autres) montre que la *philosophia* était largement comprise non pas juste comme une quête d'un savoir théorique, mais aussi et spécialement comme une quête d'une existence accomplie fondée sur une solide connaissance philosophique. La voie de l'accomplissement individuel était conçue comme consistant à réformer le caractère individuel à travers à la fois la connaissance philosophique et l'exécution pratique de ses principes moraux. Les buts des individus, leurs ambitions, leurs goûts, leurs réactions, leurs émotions, leurs désirs – en un mot, leur caractère – étaient vus comme devant être réorientés à la lumière de la vérité philosophique à travers un entraînement constant et un exercice répété[12].

Le contenu de notre série de textes se situe au cœur même d'une telle conception de la « philosophie » comme impliquant un mode de vie plutôt pratique étayé par une connaissance. Le *Sur la pratique* du Pseudo-Plutarque est centré sur la principale activité philosophique qui avait l'intention de mener à une existence significative selon la conception commune de la *philosophia* à la période impériale. Son auteur met en relief le rôle de la pratique qui achève et maintient tout bien authentique. Le *Sur le contrôle de la colère* et le *Comment tirer bénéfice des ennemis* de Plutarque sont centrés sur les problèmes communs du comportement humain et offre un conseil pratique pour refréner la colère, à la fois en termes généraux et lorsque la

10. Traduction italienne dans Conterno 2014 ; Conterno 2010 ; Rigolio 2015.

11. Traduction anglaise et références des éditions dans Rigolio 2019 et Conterno 2014.

12. Ici, je m'appuie essentiellement sur Trapp 2007.

colère jaillit en réaction aux opprobres des ennemis. Le remède offert dans ces deux textes n'est pas un exercice circonscrit et discontinu, mais plutôt constitué d'activités pratiques répétées telles que l'auto-examen, l'auto-évaluation et l'auto-exhortation qui doivent être exécutés jour après jour et semaine après semaine. De façon similaire, le *Sur la calomnie* de Lucien offre un conseil pratique sur la manière de contrôler la calomnie tout en avançant le but analogue d'apprendre comment contrôler ses propres passions de façon à ne pas devenir victime de la calomnie. Le *Sur l'amitié* de Themistius décrit l'amitié comme un art soigneusement cultivé qui requiert de constants engagement, examen et soin[13].

Le *Sur la vertu* de Themistius est particulièrement significatif de la présentation de la *philosophia* comme un mode de vie car, à travers sa traduction, il introduit en syriaque une image paideutique largement attestée qui était commune à l'éducation philosophique et rhétorique dans le monde gréco-romain. Non sans sa propre façon particulière de la prendre en charge, le *Sur la vertu* utilise l'image allégorique d'une route longue et escarpée pour indiquer la voie d'un accomplissement individuel proposé pour réformer le caractère d'une personne à travers l'effort constant, l'exercice et la retenue. Cette image fut utilisée par les moralistes grecs au moins depuis l'époque d'Hésiode, mais fut, de manière répétée, redéployée à la période romaine impériale pour souligner les aspects les plus pratiques de la *philosophia* avec une emphase spéciale sur les engagements personnels imposés à ses adeptes. La même image se trouve dans d'autres œuvres de Lucien, qui ne subsistent pas en syriaque – l'*Hermotimus* et le *Pêcheur* – et sa version la plus nette s'exprime dans l'anonyme *Tablette de Cébès* (premier siècle de notre ère) qui décrit entièrement la vie humaine en termes allégoriques comme un voyage à pied[14].

On se demande, alors, si le travail de Pierre Hadot sur la philosophie hellénistique et romaine, avec son étude des « exercices spirituels » que comporte la *philosophia*, n'ajouterait pas plus largement à notre compréhension du rôle joué par la « philosophie populaire » syriaque à l'intérieur de la culture syriaque. Hadot a attiré l'attention sur le fait que, par exemple, les stoïciens n'ont pas considéré que la philosophie était un simple enseignement d'une théorie abstraite, mais plutôt un art de vie étayé par une solide connaissance philosophique. Selon les stoïciens, l'acte philosophique n'est pas simplement situé au niveau cognitif, mais au niveau du soi et de l'étant ; c'est un exercice qui engage la totalité de l'existence humaine et requiert des activités pratiques. Plus généralement,

13. Brown 1992, chap. 2 et Trapp 2007.

14. Trapp 2007, p. 6-7.

à la période hellénistique et romaine, les écoles de philosophie gréco-romaines voyaient communément les passions humaines comme la cause principale de la souffrance, du désordre et de l'inconscience ; la *philosophia* était fréquemment vue comme une thérapeutique des passions, destinée à éviter d'être dominé par elles. Cela était atteint à travers des « exercices spirituels » pratiques tels que l'« attention » au moment présent *(prosochè)*, la « méditation » *(melete)* et la « maîtrise de soi » *(enkrateia)* comme dans la liste de Philon d'Alexandrie, *Qui est l'héritier des choses divines* 253. En même temps, d'autres exercices étaient plus ciblés sur la création d'une habitude particulière, telle que le contrôle de la colère recommandé dans *Sur le contrôle de la colère* et *Comment tirer bénéfice des ennemis* de Plutarque, tous deux traduits en syriaque[15].

Ce n'est pas seulement le contenu de la « philosophie populaire » syriaque qui suggère un lien avec la *philosophia* gréco-romaine à la période impériale, mais aussi les formats gnomiques eux-mêmes de beaucoup de ses textes. Dans la tradition épicurienne, les exercices spirituels comprennent une méditation – et une assimilation – sur des aphorismes et des résumés attribués à Épicure ou à ses successeurs dans la tradition philosophique épicurienne – les *kyriai doxai*, « principales doctrines » qui étaient connues de Cicéron (*Sur les fins* 2.20). La question devrait au moins être posée de savoir si l'abondante littérature de sagesse au contenu moralisant qui subsiste dans la littérature de la « philosophie populaire » syriaque ne devrait pas être entendue comme reflétant des « exercices spirituels » comparables. Ce vaste corpus de littérature gnomique souvent attribué aux anciens philosophes grecs devrait être relié à un contexte éducatif au sens large et il est probable qu'il a été utilisé pour l'étude, la méditation et la réflexion sur des aspects particuliers de l'éthique. Cependant, un obstacle possible est la relation de la littérature non chrétienne avec les textes moralisateurs chrétiens qui sont si abondants en syriaque.

La circulation du matériel gnomique et moralisant d'origine non chrétienne parmi les chrétiens syriaques (et, plus largement, l'acceptation de la philosophie morale non chrétienne comme un modèle valable de comportement) ne devrait pas nous surprendre. S'il en fut ainsi, cela place effectivement le christianisme syriaque en relation avec le christianisme gréco-romain. Les premiers apologistes considéraient le christianisme comme une philosophie et en parlèrent comme « notre philosophie » (par exemple, Justin, *Dialogue avec Tryphon* 8 ; Tatien, *Adresse aux Grecs* 31 et 35 ; Méliton dans Eusèbe, *Hist. eccl.* IV.26.7). De manière similaire, il a été avancé que, tandis que les chrétiens étaient en possession du vrai *Logos*, les

15. HADOT 1981, chap. 3.

philosophes grecs avaient néanmoins possédé une petite portion du *Logos* (Justin, *Seconde apologie* 13 ; Lactance, *Institutions divines* 7.7-8). L'assimilation des enseignements des philosophes grecs telle que l'attestent d'abord les premiers apologistes fut aussi invoquée par Clément d'Alexandrie, selon qui la philosophie grecque (et plus largement la *paideia*) devait être acceptée comme un fondement de formation approprié aux chrétiens. Dans ses œuvres fortement éducatives (le *Protreptique*, le *Pédagogue*, et les *Stromates*), il fait usage de matériel éducatif et d'anecdotes circulant chez les auteurs non chrétiens, *in primis* Plutarque, l'un des auteurs traduits en syriaque.

Cette opération de « bricolage culturel » qui assemble philosophie morale préchrétienne et enseignement chrétien est clairement représentée dans les manuscrits syriaques. Ceux-ci contiennent des textes tels que ceux de Plutarque, Lucien et Themistius (et plus largement, de la « philosophie populaire » grecque) ainsi que du matériel chrétien tel que la littérature ascétique chrétienne ou du matériel gnomique provenant de Grégoire de Nazianze ; cela atteste de la participation du christianisme syriaque à la culture chrétienne du monde méditerranéen gréco-romain[16]. Pierre Hadot va jusqu'à suggérer que les formats textuels communs des *Apophthegmata* et des *Kephalaia* trouvés dans la littérature ascétique chrétienne et ceux des textes non chrétiens tels les *Méditations* de Marc Aurèle et les *Sentences* de Porphyre sont tous des réponses à la même commune pratique de méditation largement répandue, partagée par les chrétiens comme par les non chrétiens. Il est possible de suggérer que l'abondante littérature de sagesse syriaque habituellement classifiée dans la « philosophie populaire » pourrait être tenue comme représentante des pratiques culturelles au moins compatibles avec la *philosophia* gréco-romaine[17].

La « philosophie populaire » syriaque peut ajouter beaucoup à notre compréhension de la philosophie syriaque et de la culture syriaque en général. Le fait que nombre de ces textes sont des traductions du grec plutôt que des originaux syriaques ne devrait pas être vu comme un obstacle à leur étude ; ces textes illustrent en tout cas l'engagement des savants syriaques dans la philosophie gréco-romaine, comme l'attestent bien leur traduction en syriaque, leur transmission dans des manuscrits syriaques et leur transformation textuelle tant au moment de la traduction qu'au cours des siècles suivants. La « philosophie populaire » syriaque soulève de vastes questions concernant la participation des locuteurs syriaques à la culture du monde méditerranéen pendant la période hellénistique et

16. Rigolio 2015.

17. Hadot 1981, chap. 4.

romaine. On a suggéré ici que ces textes représentent une compréhension de la *philosophia* non exclusivement comme une discipline théorique mais comme une activité plus pratique destinée à guider ses adeptes dans la manière de mener une vie accomplie, sur la base d'une connaissance philosophique saine et une formation efficace avec des exercices répétés. Les textes classifiés comme « philosophie populaire » syriaque montrent qu'il vaut la peine de demander à quels égards la formulation de Pierre Hadot de la *philosophia* gréco-romaine comme un « mode de vie » peut contribuer à notre compréhension de la philosophie *syriaque*.

Traduit de l'anglais par Alain Desreumaux

Bibliographie

Arzhanov 2019a : Yury Arzhanov, *Syriac Sayings of Greek Philosophers*, Leuven (CSCO 669, Subsidia 138).

Arzhanov 2019b : Yury Arzhanov, « Plato in Syriac Literature », *Le Muséon* 132, 1-2, p. 1-36.

Brock 2003 : Sebastian P. Brock, « Syriac Translations of Greek Popular Philosophy », dans P. Bruns (éd.), *Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam*, Bonn, p. 9-28.

Brown 1992 : Peter Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison.

Conterno 2010 : Maria Conterno, « Retorica pagana e cristianesimo orientale: la traduzione siriaca dell'orazione *Peri philias* di Temistio », *Annali di scienze religiose* 15, p. 161-188.

Conterno 2014 : Maria Conterno, *Temistio orientale: Orazioni temistiane nella tradizione siriaca e araba*, Brescia (Testi del Vicino Oriente antico: Letteratura della Siria cristiana 4).

Fürst 1997 : Alfons Fürst, « Was nütz ein Feind? Eine kynische Maxime in der antiken christlichen Literatur », *Vigiliae Christianae* 51, 1, p. 40-50.

Hadot 1981 : Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris. Traduction anglaise dans Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life; Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford, 1995.

Nestle 1894 : Eberhard Nestle, *A Tract of Plutarch on the Advantage to be Derived from One's Enemies (De capienda ex inimicis utilitate): The Syriac Version*, London.

Rigolio 2015 : Alberto Rigolio, « Some Syriac Monastic Encounters with Greek Literature », dans M. Doerfler, E. Fiano & K. Smith (éds), *Syriac Encounters: Papers from the sixth North American Syriac Symposium, Duke University, 26-29 June 2011*, Leuven (Eastern Christian Studies 20), p. 295-304.

Rigolio 2016 : Alberto Rigolio, « Syriac Translations of Lucian, Plutarch, and Themistius: a Gnomic Format for an Instructional Purpose? », dans P. Gemenhardt, L. Van Hoof & P. Van Nuffelen (éds), *Education and Religion in Late Antique Christianity: Reflections, Social Contexts and Genres*, London, p. 73-85.

Rigolio 2018 : Alberto Rigolio, « The Syriac *De exercitatione*: A Lost Edifying Piece Attributed to Plutarch », dans P. Mack & J. North (éds), *The Afterlife of Plutarch*, London (Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement 137), p. 1-22.

Rigolio 2019 : Alberto Rigolio, « Themistius *On Virtue* », dans J. Wilberding, J. Trompeter & A. Rigolio (éds), *Michael of Ephesus. On Aristotle Nicomachean Ethics 10, with Themistius, On Virtue*, London (Ancient Commentators on Aristotle), p. 207-276.

Thom 2012 : Johan C. Thom, « Popular Philosophy in the Hellenistic-Roman World », *Early Christianity* 3, 3, p. 279-295.

Trapp 2007 : Michael Trapp, « What is *Philosophia* anyway? », dans J. R. Morgan & M. Jones (éds), *Philosophical Presences in the Ancient Novel*, Groningen (Ancient Narrative Supplements 10), p. 1-22.

Trapp 2017 : Michael Trapp, « Philosophical Authority in the Imperial Period », dans J. König & G. Woolf (éds), *Knowledge and Expertise in Ancient Scientific Culture*, Cambridge, p. 27-57.

Watt 2018 : John W. Watt, « Syriac Philosophy », dans D. King (éd.), *The Syriac World*, London (Routledge Worlds), p. 422-437.

Progymnasmata syriaques : la philosophie morale de forme gnomique et son usage dans l'enseignement de la rhétorique*

Yury Arzhanov
Académie des Sciences, Vienne

Le manuscrit syriaque de Dublin, Trinity College (TCD) 1505[1] contient une anthologie gnomique qui comprend la *chreia* suivante[2] :

ܚܕ ܙܒܢ ܠܐܢܛܝܣܬܢܝܣ ܦܝܠܣܘܦܐ ܕܐܡܪ ܡܢܘ ܗܘ ܕܢܬܪܕܐ ܒܗ ܠܡܐ ܢܬܪܕܐ ܐܡܪ ܠܗ ܕܢܗܘܐ ܦܝܠܣܘܦܐ ܘܐܢ ܥܡ ܒܢܝ ܐܢܫܐ ܢܗܘܐ ܪܛܘܪ.

« Quelqu'un demanda au philosophe Antisthènes : "Qu'est-ce qu'il vaut la peine d'étudier ?" Il répondit : "Celui qui veut être guidé par Dieu, qu'il soit philosophe et si c'est avec les gens, rhéteur." »

Cette *chreia*[3] exprime la compétition traditionnelle entre philosophie et rhétorique dans le domaine de l'éducation de la jeunesse[4]. Le rôle actif de l'Église chrétienne dans la société de l'Antiquité tardive et l'apparition du monachisme à partir du IVe siècle ajoutèrent une dimension

* Cet article a été écrit dans le cadre du projet de recherche soutenu par le Conseil de la Recherche Européen (Grant Agreement no. 679083, ERC Starting grant 2016-2021, PI Grigory Kessel). Il reprend les principaux arguments de mon livre Arzhanov 2019a.

1. Cf. Bcheiry 2005, p. 12-14. L'essentiel du manuscrit, y compris la collection gnomique à la fin, est daté du XIIIe s.
2. *Sentences de philosophes grecs*, no 4, voir Arzhanov 2019a, p. 224-225.
3. Cf. la version grecque dans *le Gnomologium Vaticanum* (no 7) : Ἀντισθένης ἐρωτηθεὶς ὑπό τινος, τί διδάξει τὸν υἱόν, εἶπεν, "εἰ μὲν θεοῖς μέλλει συμβιοῦν, φιλόσοφον, εἰ δὲ ἀνθρώποις, ῥήτορα" (*Gnomologium Vaticanum*, p. 7). Cf. Stobée, *L'Anthologie* II.31.76 (p. 215).
4. Cette compétition remonte à Platon, au IVe s. av. notre ère, voir Kennedy 1980, p. 45-52, 89-90. Platon lui-même dit qu'« il y a une vieille querelle entre la philosophie et la poésie » (*République* 607b).

La philosophie en syriaque, E. Fiori & H. Hugonnard-Roche (éds), Paris, 2019 (Études syriaques 16), p. 139-162.

supplémentaire à cette lutte[5]. Les monastères devinrent de nouveaux centres d'apprentissage qui, d'un côté, s'opposaient aux écoles non chrétiennes, mais, de l'autre, étaient très influencés par la tradition tardo-antique d'éducation[6]. L'attitude des chrétiens à l'égard du savoir grec a été parfaitement exprimée par Basile de Césarée (330-379) dans son *Aux jeunes gens : sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*. Basile mettait en garde contre l'usage d'auteurs grecs comme Homère et Ménandre dans les écoles chrétiennes mais admettait leur importance pour l'éducation[7]. Dans la seconde moitié du IVe siècle, Jean Chrysostome (349-407), dans le traité *Contre les détracteurs de la vie monastique*[8], s'adressait au public d'Antioche sur l'Oronte, l'un des centres majeurs du christianisme syriaque, en les invitant à envoyer leurs enfants dans les écoles monastiques plutôt qu'auprès des enseignants de rhétorique[9]. Un siècle plus tard environ, Sévère d'Antioche, qui avait reçu une éducation traditionnelle de rhétorique à Alexandrie et à Beyrouth avant de devenir évêque d'Antioche, suggérait d'étudier les œuvres de Basile et de Jean Chrysostome comme alternative chrétienne à la littérature grecque classique[10].

L'Église syriaque orthodoxe acceptait le programme éducatif de Sévère[11], incluant les œuvres de Basile, de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome (ainsi que celles de Sévère lui-même) dans le curriculum. L'étude de ces œuvres devint une importante voie de transmission du système d'éducation tardo-antique et dessina l'attitude vis-à-vis de la rhétorique. Cependant, des manuscrits syriaques préservés témoignent de ce que les chrétiens syriaques étaient familiers non seulement de la littérature ascétique monastique, mais aussi des exercices de rhétorique traditionnels connus en grec comme les *progymnasmata*. Des manuscrits syriaques, composites[12] dans leur structure et leur contenu, ont conservé

5. Les enseignements monastiques ascétiques étaient présentés comme une nouvelle philosophie, Watts 2006, p. 177-181.
6. Rubenson 2013.
7. Une réponse à cette attitude venait de Themistius, voir Downey 1957, p. 56-61.
8. PG 47, p. 319-386. Trad. franç. Legrand.
9. Chrysostome était un élève de Libanios et était donc familier de l'enseignement de la rhétorique, voir Maxwell 2006.
10. La source principale pour la connaissance de sa vie et de son éducation est la *Vie* écrite par Zacharie le Scholastique, futur évêque de Mytilène, qui subsiste en syriaque, voir *La Vie de Sévère* par Zacharie le Scholastique.
11. On en trouve la trace déjà dans la *Vie* de Zacharie, Watts 2006, p. 210-220.
12. Sebastian Brock les définit comme des « anthologies monastiques », voir par exemple Brock 1999.

la trace de l'affrontement entre la rhétorique traditionnelle et la nouvelle « philosophie » monastique et sont les témoins du processus d'adaptation et de transformation de l'éducation à la rhétorique dans les nouveaux centres de savoir que sont les écoles monastiques[13].

L'idée d'éducation rhétorique dans les manuscrits syriaques

La réception syriaque du modèle tardo-antique d'éducation générale (grec *enkyklios paideia*) est la mieux représentée dans la structure du manuscrit de Londres, BL Add. 14 658, qui date du VII^e^ siècle[14]. Ce codex nous a transmis un certain nombre de textes inconnus par ailleurs et a depuis longtemps attiré l'attention des savants[15]. Ce qui est particulièrement intéressant, c'est la séquence des textes qui y sont inclus et qui peuvent être résumés dans le tableau suivant :

Textes	Catégories
Sergius de Rēšʿaynā, *Sur le but de tous les écrits d'Aristote* Porphyre, *Isagogè* ; Aristote, *Catégories* ; Denys de Thrace, *Techne grammatike.*	*Prolegomena* logique grammaire
Pseudo-Aristote, *De mundo* ; Alexandre d'Aphrodisias, *Sur le Cosmos* ; Paul d'Alexandrie, *Sur la course du soleil* ; Galien, *De diebus decretoriis* ; Bardesane, *Le Livre des lois des pays* ; liste des signes du zodiaque ; Pseudo-Aristote, *Sur l'âme.*	physique astronomie psychologie
Pseudo-Isocrate, *Ad Daemonicum* ; *Lettre de Mara bar Sarapion à son fils* ; Ambroise, *Hypomnemata* ; Ps.-Méliton, *Apologie* ; Sentences de Ménandre, Pythagore et Théano ; Pseudo-Platon, dialogue *Socrate*, *Définitions*, *Conseil à un disciple.*	philosophie morale *platonica*

Le manuscrit s'ouvre sur un traité de Sergius de Rēšʿaynā (m. 536), qui contient non seulement un commentaire des *Catégories* mais aussi une introduction générale au champ des écrits logiques d'Aristote[16]. Il présente une forte similarité avec les traités de *prolegomena* alexandrins qui précédaient l'étude de l'*Isagogè* de Porphyre et les *Catégories* d'Aristote. Les deux traités apparaissent plus loin dans le manuscrit[17], formant avec

13. Sur la réception syriaque de la rhétorique, voir WATT 1993a ; WATT 1993b ; WATT 2009 ; WATT 2018.

14. WRIGHT 1872, p. 1154-1160.

15. RENAN 1852 ; SACHAU 1870.

16. Sur Sergius et son œuvre, voir HUGONNARD-ROCHE 1989 et 1998. Le traité demeure inédit, mais des parties ont été traduites dans des langues modernes : FURLANI 1922 ; HUGONNARD-ROCHE 2004, p. 165-231 ; BROCK 1997, p. 202-204 ; FIORI 2014 ; WATT 2014.

17. BROCK 1988 ; KING 2010.

d'autres œuvres mineures la section consacrée à la logique, qui inclut aussi un traité de grammaire[18]. La deuxième partie du codex est occupée par la physique et l'astronomie[19]. La dernière partie est plus variée et contient différents traités de philosophie morale[20]. Elle inclut un certain nombre de textes connectés au nom de Platon. Ils n'ont cependant aucun lien avec les dialogues du philosophe, ni même avec les *pseudepigrapha* platoniciens[21]. Leur présence à la fin du manuscrit témoigne néanmoins d'un intérêt pour le nom de Platon et pour ses œuvres. Toute la structure du manuscrit de Londres, qui commence avec les prolégomènes à la logique, et s'achève sur une œuvre attribuée à Platon, reflète le curriculum associé avec des centres comme Athènes et Alexandrie[22].

La dernière partie de la collection est d'un intérêt tout particulier. Elle contient deux types de textes : d'abord des discours et des lettres qui contiennent des *exempla*, c'est-à-dire des anecdotes et des références à la littérature grecque classique (traités du Ps.-Isocrate, Mara bar Sarapion et Ambroise) ensuite des collections de sentences morales. Les deux types de textes étaient utilisés de manière active dans l'éducation rhétorique de base[23] qui prenait la forme de ce que l'on appelle les *progymnasmata*, et qui venaient après le premier stade littéral d'entraînement. Les *progymnasmata* incluaient une série d'exercices de composition basés sur de courts textes qui étaient élaborés selon des schèmes définis[24]. Les manuels de rhétorique grecs préservés[25] montrent les principaux types suivants : fable *(mythos)*,

18. Il s'agit en fait de la version syriaque de la *Techne grammatike* de Denys le Thrace ; voir King 2013. Sur le contenu du ms. London BL Add. 14 658 cf. aussi Hugonnard-Roche 2004, p. 97, 101 *et passim*.

19. Cf. Arzhanov & Arnzen 2014.

20. King désigne cette partie comme « Corpus rhetoricum » : King 2011, p. 185-192.

21. La seule exception est la collection de définitions, connues aussi par le grec. Sur Platon dans la tradition syriaque, voir Hugonnard-Roche 2009, et maintenant Arzhanov 2019b.

22. Sur le système d'éducation à Athènes et Alexandrie dans l'Antiquité tardive, voir Watts 2006.

23. King suppose que ce corpus de textes remonte à un manuel de rhétorique composé à Édesse (King 2011, p. 192). De la même manière, Drijvers a suggéré qu'« Édesse, au moins à partir de la deuxième moitié du IIe siècle, et sans doute beaucoup plus tôt, avait une école où la littérature, la rhétorique et la philosophie étaient enseignées, comme à Alexandrie » (Drijvers 1995).

24. Hunger 1978 ; Webb 2001.

25. Les exercices de *progymnasmata* sont décrits dans plusieurs manuels de rhétorique grecs composés à la période romaine impériale et attribués à Théon, Hermogène, Aphthonius, et Nicolaus : voir Kennedy 2003. La plus grande collection d'exemples

narration *(diegema)*, anecdote *(chreia)*, maxime *(gnome)*, réfutation *(anaskeue)* et confirmation *(kataskeue)*, ainsi que quelques autres.

Les types listés ci-dessus sont particulièrement intéressants car nous en trouvons des traces dans des manuscrits syriaques contenant de courtes compositions textuelles qui pourraient être utilisées comme bases pour les exercices de *progymnasmata*. Un intérêt pour les petites pièces édifiantes est sensible dans le manuscrit London BL Add. 14 614 qui se révèle être proche du codex décrit plus haut. En outre, la collection est un exemple caractéristique « d'anthologie monastique » syriaque :

Textes	Description
Questions et avis des Pères égyptiens	choix d'*Apophthegmata patrum*
Sentences choisies des philosophes sur la bonne conduite — Isocrate — Ménandre — *Sentences des Sages*	extraits de : — Ps.-Isocrate, *Ad Daemonicum* — Ménandre syriaque — *Lettre de Mara bar Sarapion à son fils*
Conseils des philosophes	maximes choisies de Platon, Thalès et Théano
Pseudo-Platon, *Définitions*, *Conseil à un disciple.*	*platonica*
Sentences des philosophes sur l'âme	maximes de Platon, Théophraste, Cratès, etc.

La collection commence par une sélection d'histoires et d'anecdotes des ascètes égyptiens qui furent traduites très tôt en syriaque et eurent une grande influence sur le monachisme syriaque[26]. La sagesse des Pères du désert sert de clé à toute la collection qui inclut un certain nombre de textes. Ceux-ci se trouvent être des sélections et des résumés d'œuvres qui sont préservés dans leur entier dans le BL Add. 14 658. Les deux premières composantes sont des extraits de la *Lettre à Daemonicus* du Ps.-Isocrate et une collection de sentences attribuées à Ménandre[27]. De forme fragmentaire, elles sont présentées comme deux collections de sentences morales, qui, toutes les deux, commencent avec l'idée de la crainte de Dieu. Suivent plusieurs extraits de la *Lettre de Mara bar Sarapion à son fils*[28], également une collection de sentences morales qui, dans leur forme, se

nous est parvenue sous le nom de Libanios, voir GIBSON 2008. La version latine est préservée dans les *Institutiones oratoriae* (I.9 ; 2.4 ; 10.5) de Quintilien.

26. Le plus ancien manuscrit contenant des *apophthegmata*, le Sinaï syr. 46, est daté du VI^e^ s., voir HOLMBERG 2013.

27. Publié par SACHAU 1958, p. ـه [80] - ـكه [81].

28. Sachau a publié ces fragments anonymement : SACHAU 1958, p. ـكه [81] - ـحد [82]. Le London BL Add. 14 614 contient quatre extraits de la lettre telle qu'elle se trouve dans le London BL Add. 14 658 :

rapprochent des *Sentences des philosophes sur l'âme*. Elles expriment une idée d'éducation morale qui unifie les textes chrétiens et non chrétiens dans les deux manuscrits.

Les sentences de Platon et de Thalès qui se trouvent dans le London BL Add. 14 614 sont incluses aussi dans un grand florilège qui nous est parvenu dans le manuscrit de Dublin 1505 mentionné au début de cet article[29]. Ce codex peut être comparé avec les exercices de rhétoriques appelés *progymnasmata* :

Textes	Types
Kalila wa-Dimna	narration *(diegema)*
Fables d'Ésope	fable *(mythos)*
Questions et réponses	réfutation *(anaskeue)* et confirmation *(kataskeue)*
Sentences de Pythagore	maxime *(gnome)*
Sentences des philosophes (Socrate, Platon, Zénon, etc.)	anecdote *(chreia)*

Les textes inclus dans cette collection représentent cinq types principaux d'exercices de rhétorique[30] et comprennent plusieurs références directes à l'éducation rhétorique, par exemple dans la *chreia* citée au début de cet article[31]. Quels étaient le rôle et la fonction des *chreiai* et des *gnomai* que nous rencontrons dans un certain nombre de manuscrits syriaques ? Peut-on les considérer comme partie intégrante de l'éducation rhétorique qui était sévèrement critiquée par Jean Chrysostome et les autres ? Les manuscrits syriaques conservés donnent une idée de la manière dont les maximes des philosophes grecs étaient effectivement utilisées.

(1) BL Add. 14 614, f. 117r.5-17 = BL Add. 14 658, f. 183rb.16 – f. 183va.2 ;
(2) BL Add. 14 614, f. 117r.17–117v.4 = BL Add. 14 658, f. 183va.13-29 ;
(3) BL Add. 14 614, f. 117v.4-7 = BL Add. 14 658, f. 184va.27-34 ;
(4) BL Add. 14 614, f. 117v.7-17 = BL Add. 14 658, f. 184vb.14-28.

29. Sur le florilège de Dublin, voir Arzhanov 2019a, p. 15-18. Cf. Bcheiry 2005, Wright 1874 et Wright 1884.

30. Les questions-réponses ne sont généralement pas comprises parmi les exercices des *progymnasmata*. Cependant cette forme est typique des exercices scolaires en général.

31. Cf. *Sentences de philosophes grecs*, n° 10 : « On questionna (Démosthène) : "Quel est le bénéfice de la rhétorique pour ceux qui en sont instruits ?" Il répondit : "Son bénéfice est qu'elle recherche la justice." » (Arzhanov 2019a, p. 228-229).

Maximes morales parmi les scholies aux Pères de l'Église

La formation de l'Église syriaque-orthodoxe à la fin du Ve et au début du VIe siècle a été marquée par un intérêt pour les œuvres des Pères cappadociens et leurs vues concernant la rhétorique[32]. Il n'est donc pas étonnant que les exemples ci-dessous proviennent de manuscrits syriaques occidentaux (la plupart arrivés à Londres en provenance du monastère Deir al-Suryan). Ils montrent que les œuvres des Cappadociens étaient activement étudiées dans les écoles syriaques et étaient devenues les véhicules de la transmission des modèles et des œuvres de l'éducation antique. Parmi les manuscrits syriaques occidentaux préservés, on peut distinguer trois modèles d'usage des œuvres des autorités ecclésiastiques qui éclairent l'usage de la philosophie morale de forme gnomique.

Le premier modèle peut être identifié dans les manuscrits qui contiennent les œuvres complètes des autorités ecclésiastiques. Pour l'Église syriaque occidentale, c'était non seulement les traités de Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse et Basile de Césarée, mais aussi les œuvres de Sévère d'Antioche et de Philoxène de Mabboug. Les manuscrits des traités de ces auteurs incluent des éléments qui montrent leur usage pédagogique.

Des signes spéciaux et l'encre rouge étaient employés pour marquer les citations apparaissant dans les textes[33]. Les citations étaient tirées pour l'essentiel de la Bible et étaient identifiées dans les marges comme le montrent par exemple les traités de Philoxène[34]. Certains des passages cités

32. Sévère d'Antioche se tourna vers l'étude des œuvres de Basile et de Grégoire de Nazianze comme une alternative à l'éducation rhétorique qu'il avait reçue à Alexandrie et à Beyrouth, cf. ARZHANOV 2019a, p. 152-156. Le fondateur du monastère de Qennešre Jean bar Aphtonia connaissait bien la rhétorique grâce à son père et montra de remarquables compétences en la matière, cf. WATT 1999.

33. La marque la plus commune est une combinaison de crochets avec des points à côté de la citation. Selon Aristonicus Alexandrinus (Ier siècle de notre ère) dans son *De signis Iliadis*, des signes diacritiques avaient été utilisés pour le texte de l'*Iliade*. Ces signes incluaient le signe διπλῆ, qui devait ressembler à ceci >, c'est-à-dire similaire aux « points d'interrogation » des manuscrits syriaques. La pratique de marquer des passages des œuvres de Platon est décrite par Diogène Laërce dans *Vies des philosophes* III.65-66, p. 276-277. Il écrit sur l'usage du διπλῆ pour marquer τὰ δόγματα καὶ τὰ ἀρέσκοντα Πλάτωνι, « doctrines et opinions caractéristiques de Platon ».

34. Une grande collection de ses traités a été conservée dans le London BL Add. 14 598 (WRIGHT 1871, p. 731-732) où l'essentiel des citations bibliques sont identifiées dans les marges par les termes ܐܘܢܓܠܝܘܢ (Évangile), ܡܫܝܚܐ (Christ), ܫܠܝܚܐ (Apôtre [Paul]), ܡܥܒܕܢܐ (Actes), ܕܘܝܕ ([Psaumes de] David), et autres. Ces signes marginaux ont été

dérivaient des autorités ecclésiastiques comme les citations incluses dans le traité *Contra grammaticum* de Sévère d'Antioche[35]. Outre ces « marques de citations », combinées dans certains cas avec l'identification des sources des passages cités, les manuscrits contenant les textes faisant autorité présentent toutes sortes de scholies et de commentaires ajoutés dans les marges. Ils expliquent les termes difficiles[36] et contiennent de brefs commentaires.

Ces notes marginales ont un intérêt particulier pour notre propos car elles montrent la manière dont étaient transmises les courtes sentences morales. Le London BL Add. 14 549 contient une collection de discours de Grégoire de Nazianze[37]. Dans le discours 26, Grégoire cite un aphorisme qu'il attribue à un sage anonyme : « Ainsi nous sommes lents à désirer ce qui est aisément accessible, ainsi qu'un des anciens l'a dit. »[38] Dans la marge on trouve cette brève note : « Ceci vient de Socrate. »[39] La source de l'identification n'est pas claire, mais elle montre l'intention d'établir la provenance d'éléments particuliers au sein des textes faisant autorité (essentiellement des citations de la Bible) et de les marquer.

Le même manuscrit contient une collection de sentences qui porte le titre de « Noms et paroles des Sages »[40] et comprend des aphorismes bien connus de Solon, Bias, Pittacus et d'autres. Un autre exemple du même genre se trouve dans le London BL Add. 14 598, où une sélection des sentences syriaques de Ménandre sur des feuillets volants a été ajoutée aux textes de Philoxène[41]. Alors que dans ce dernier cas nous voyons que les

ajoutés non par le copiste d'origine mais par la main d'un lecteur ultérieur du manuscrit. Sur les notes marginales de ce manuscrit, voir ARZHANOV 2017a.

35. La troisième partie du traité est conservée dans le London BL Add. 12 157 qui date du VII^e^ ou VIII^e^ s. (WRIGHT 1871, p. 550-554). Les « témoignages » des Pères de l'Église sont indiqués dans les marges par des doubles points et des lignes. Le texte de ce manuscrit a été édité par dans Sévère d'Antioche, *Contra impium grammaticum*.

36. Certains sont simplement écrits en grec.

37. WRIGHT 1871, p. 428-431.

38. Syriaque (f. 32v) : ܗܘ ܕܐܡܪ ܐܝܟ ܕܫܘܠܛܢܐ ܕܡܬܚܙܐ ܠܢ ܐܦ ܗܠܝܢ ܕܐܝܬ ܠܢ ܒܗ ܢܫܬܘܩ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܚܕ ܡܢ ܩܕܡܝܐ. Grec : Οὕτως τὸ ἕτοιμον εἰς ἐξουσίαν, ἀργὸν εἰς ἐπιθυμίαν, ὥς τις ἔφη τῶν πρὸ ἡμῶν (PG 35, col. 1229B). Trad. anglaise Vinson : Grégoire de Nazianze, *Discours*, p. 176.

39. F. 32v, dans la marge : ܗܢܐ ܡܢ ܣܘܩܪܛܝܣ. La note n'est pas écrite de la même main que le texte.

40. F. 198r : ܫܡܗܬ ܓܒܪܐ ܘܡܠܐ ܕܚܟܝܡܐ. Cette collection apparaît aussi dans le London BL Add. 14 684 au f. 108v et dans le Vat. sir. 144 au f. 86v. Voir l'édition dans ARZHANOV 2019a, p. 244.

41. ARZHANOV 2017a.

sentences gnomiques fonctionnaient comme des ajouts au texte principal, dans le premier exemple, l'attribution de la maxime à Socrate montre l'identification des sentences au cœur même des textes du manuscrit.

Le deuxième modèle peut être identifié dans les manuscrits contenant des extraits des œuvres des autorités ecclésiastiques. Par contraste avec le premier modèle, où les éléments particuliers n'étaient marqués qu'à l'intérieur des traités, dans le deuxième modèle, ces éléments apparaissent de manière indépendante comme des fragments textuels. On le trouve dans des manuscrits incluant des collections de scholies et de commentaires[42].

Un tel exemple est attesté dans le manuscrit London BL Add. 14 725 (f. 100-215)[43]. Ce codex de papier a été composé par un certain « Rabban Benjamin » et consiste en fragments et commentaires des homélies de Grégoire de Nazianze. Le matériel est organisé selon le schéma suivant : on trouve d'abord des extraits assez longs des traités de Grégoire, suivis par une sélection de ces traités. La deuxième partie est qualifiée de « démonstrations » (syr. ܬܚܘܝܬܐ, *taḥwyātā*) et consiste en citations (indiquées dans le texte complet de Grégoire selon le premier modèle ci-dessus comme des éléments particulièrement intéressants), en courts fragments, commentaires et scholies[44].

Un autre manuscrit contenant des scholies aux œuvres de Grégoire est le London BL Add. 17 147[45]. Il comprend des fragments et des « démonstrations » de son discours 26. Parmi les démonstrations, on trouve un aphorisme qui a été transmis de manière anonyme dans le traité de Grégoire et attribué à Socrate dans la marge du London BL Add. 14 549 comme indiqué plus haut, et qui est ici attribué directement au « philosophe Socrate » (f. 114v et 116r). On peut ainsi suivre les origines de l'une au moins de ces sentences morales du texte de Grégoire, du commentaire marginal

42. Le London BL Add. 14 634, f. 52-57 (WRIGHT 1871, p. 422-423) est intéressant pour la transmission des sentences des philosophes grecs dans le contexte de celle des œuvres des Cappadociens. C'est une collection de scholies au traité de Basile sur le Saint-Esprit où l'on peut lire des commentaires (cf. f. 53v) sur la philosophie et les « philosophes externes », c'est-à-dire non chrétiens dont les vues sont opposées à celles de « l'enseignant », c'est-à-dire Basile.

43. WRIGHT 1871, p. 441-443. L'écriture est datée par Wright du X^e^-XI^e^ s.

44. Au f. 133r entre les deux colonnes, on trouve la maxime suivante : ܐܣܝ ܢܦܫܟ ܐܣܝ — « Docteur, soigne-toi toi-même ! ». Elle ne semble venir d'aucune scholie de cette page mais constitue un autre exemple de maxime philosophique écrite dans les marges des manuscrits de Pères de l'Église. Il est intéressant de voir que cette maxime est citée par Grégoire de Nazianze dans son homélie 25 (§ 12).

45. WRIGHT 1871, p. 438-440.

à la collection de scholies. Une collection complète de sentences morales extraites des œuvres de Grégoire est conservée dans le codex de Saint-Marc de Jérusalem 124[46].

Le troisième modèle est représenté par les manuscrits composites dans leur contenu. Ils contiennent diverses collections de textes dont la plupart ont été transmises dans une forme abrégée ou fragmentaire et visaient à produire des citations et textes courts qui pouvaient être utilisés dans des circonstances particulières. Le London BL Add. 17 193[47] a le titre suivant (f. 1v) : « Un volume de démonstrations, collections et lettres ». Alors que les deux derniers termes sont assez clairs, le premier, « démonstrations » (ܬܚܘܝܬܐ, *taḥwyātā*) nous donne une indication sur la provenance du volume : il se présente comme une sélection de textes faisant autorité qui ont pu servir comme des blocs pour construire de nouvelles compositions rhétoriques. Une partie du London BL Add. 17 193 (f. 16v) porte comme sous-titre : « paroles des Sages contre ceux qui ne reçoivent pas d'instruction »[48]. Il révèle l'arrière-plan pédagogique de la collection qui contient des extraits de la Bible[49], des traités de Basile, d'Eusèbe, de Denys l'Aréopagite et des définitions de Platon[50].

Le London BL Add. 17 178[51] présente une autre collection de « démonstrations » qui commence avec des extraits d'auteurs monastiques comme Isaïe de Scété, Évagre et Jean le Solitaire. Parmi ces textes, on trouve au f. 70r-v une collection de « Paroles des Sages » où les sentences sont transmises de manière anonyme. Cependant au moins trois d'entre elles nous sont connues par d'autres manuscrits syriaques où elles font partie des *Paroles des philosophes grecs* et sont attribuées à Platon, Sophocle et un certain Neuterius[52]. Les sentences font l'éloge de l'étude et semblent être partie intégrante de la collection qui devait servir comme un manuel utile dans une perspective pédagogique.

46. Arzhanov 2017b.

47. Wright 1871, p. 989-1002.

48. Syr. ܡܬܬܚܝ ܥܡ ܕܠܐ ܡܩܒܠܝܢ ܡܘܣܪܐ.

49. Le texte qui suit immédiatement est une sélection du Livre des Proverbes centrée sur l'idée d'instruction.

50. La collection de définitions attribuées à Platon était connue en grec et est devenue un manuel populaire dans les écoles syriaques si l'on considère le nombre de manuscrits syriaques la contenant.

51. Wright 1871, p. 855-857.

52. *Sentences de philosophes grecs*, n^{os} 14, 99 et 113, voir Arzhanov 2019a.

On peut trouver un autre exemple similaire dans le London BL Add. 12 155[53] qui est une collection d'extraits dérivant de différentes œuvres. Le titre général au f. 2v est « Volume de démonstrations des saints Pères contre diverses hérésies »[54]. Elle est composée de nombreux extraits d'autorités patristiques où les noms de Cyrille, Basile et Grégoire de Nazianze reviennent fréquemment. Le titre du volume insiste sur le caractère polémique de cette anthologie. De manière évidente elle était constituée comme une collection d'extraits (« démonstrations ») qui pouvaient être utilisés comme des éléments de polémique et de prédication. Parmi les courtes pièces de ce codex, on peut noter un fragment concernant le philosophe alexandrin Olympiodore qui fait l'éloge de Cyrille et exprime des doutes sur l'enseignement de Nestorius[55] :

ܡܚܕܐ ܡܫܝܒ̈ܬܐ ܕܐܠܦ̈ܐ ܕܡܪܝ̈ܐ ܕ ܒ̈ܗܝ̈ܪ̈

anonyme)[57] qui forment des sentences gnomiques et pourraient avoir la même origine que celle attribuée à Socrate dans la scholie à Grégoire.

Pour résumer ces éléments, on trouve trois groupes de manuscrits syriaques ayant des arrière-plans pédagogiques : 1) des manuscrits contenant des textes complets où des éléments particuliers sont signalés et commentés ; 2) des collections d'extraits de textes combinés avec des commentaires et des scholies ; 3) des collections de divers extraits appelés « démonstrations ».

Ces trois manières de traiter les textes faisant autorité dans ces manuscrits de contenu composite se retrouvent de manière frappante dans des papyri égyptiens datant des débuts du christianisme[58]. Ces papyri contiennent des extraits plus ou moins longs de l'*Iliade* d'Homère avec des notes additionnelles et des commentaires ainsi que des listes de noms et de mots. Des collections de maximes attribuées à Homère (et à Ménandre) faisaient partie intégrante de l'éducation de base en grammaire et en rhétorique. De la même manière que dans les écoles non chrétiennes, les écoles syriaques ont traité les textes faisant autorité non seulement comme des objets d'étude, mais aussi comme des sources de matériaux qui pouvaient être séparés sous la forme d'extraits portant le nom de « démonstrations ». Des collections de démonstrations étaient composées afin d'être utilisées comme des blocs pour construire de nouveaux textes polémiques, dogmatiques ou de caractère scolaire. Le principe remonte au traitement des textes grecs classiques dans l'éducation rhétorique, où certains éléments étaient sélectionnés et ensuite réélaborés. Il n'est pas étonnant de trouver des sentences morales parmi eux.

Les exemples décrits ci-dessus nous donnent un aperçu des pratiques pédagogiques dans les monastères syriaques. La manière de transmettre en syriaque les sentences morales attribuées aux philosophes grecs montre une similarité frappante avec le traitement des autorités ecclésiastiques décrit ci-dessus.

De la traduction à la démonstration : la philosophie morale grecque dans les manuscrits syriaques

Les traductions en syriaque de la philosophie morale grecque montrent non seulement un intérêt des chrétiens syriaques pour les contenus

57. F. 110v, col. 2, l. 12-22.

58. Cribiore 2001, p. 140-143.

éthiques de Plutarque, Lucien et Themistius[59], mais témoignent aussi de l'enseignement de la rhétorique qui était traditionnellement fondée sur ces textes souvent qualifiés de « philosophie populaire ». Les traductions syriaques des traités moraux non chrétiens montrent les mêmes caractéristiques que celles mises en avant plus haut au sujet des textes chrétiens. On trouve dans les manuscrits préservés : 1) des traductions complètes ; 2) des extraits présentés sous forme de collections d'histoires utiles, et 3) des extraits de ces textes transmis de manière anonyme comme des « démonstrations ».

1) Le manuscrit Sinaï Syr. 16 (VII^e^ s.)[60] contient des traductions d'œuvres de Plutarque (*De capienda ex inimicis utilitate*[61], *De exercitatione*[62], et *De ira*[63]), de Lucien *(De calumnia)*[64], ainsi que plusieurs traités pseudo-platoniciens inclus dans le London BL Add. 14 658 (voir ci-dessus). Une autre grande collection se trouve dans le London BL Add. 17 209 (IX^e^ s.)[65] qui comprend les deux traités de Plutarque *De exercitatione* et *De ira*, le *De calumnia* de Lucien et les deux traités *De virtute*[66] et *De amicitia* de Themistius[67].

Ce sont non seulement les textes eux-mêmes qui sont intéressants, mais aussi leur contexte qui montre comment ils étaient traités et étudiés. Dans le London BL Add. 17 209, juste après le dernier discours de Themistius on trouve un certain nombre d'épîtres de Grégoire de Nazianze. Dans le Sinaï syr. 16, les textes de Plutarque et de Lucien viennent après des extraits de l'*Histoire lausiaque* de Pallade et sont suivis de traités de Jean le Solitaire, Jean Chrysostome et Jacques de Saroug. Ils sont donc transmis et étudiés avec des textes chrétiens faisant autorité. Les traités moraux grecs contiennent un grand nombre d'exemples, de *chreiai* et d'anecdotes présentés comme des illustrations des principaux sujets dont ils traitent.

59. Sur les traductions en syriaque de ces auteurs, voir RIGOLIO 2013 et 2016 et CONTERNO 2014. Voir aussi la contribution d'Alberto RIGOLIO au présent volume pour une réflexion générale sur la « philosophie populaire ».

60. BROCK 2006.

61. Édition du syriaque dans Plutarque, *Sur l'utilité que l'on peut retirer de ses ennemis* ; RYSSEL 1896a.

62. LAGARDE 1858, p. 177-186 ; ROHLFS 1968.

63. LAGARDE 1858, p. 186-195.

64. SACHAU 1958, p. ܟ [1] - ܠ [16].

65. WRIGHT 1872, p. 1184-1186.

66. SACHAU 1958, p. ܐ [17] - ܚ [47] ; original grec dans Themistius, *Sur la vertu*.

67. SACHAU 1958, p. ܚܕ [48] - ܣܥ [65] ; cf. CONTERNO 2010.

Ces *exempla* étaient sans doute ce qui attirait les lecteurs et pouvaient être traités indépendamment des textes complets.

2) Des exemples d'un usage séparé des extraits se trouvent dans le Sinaï syr. 14[68]. Ce codex s'ouvre avec des œuvres de Macaire et de Grégoire de Nazianze, suivies d'une collection d'extraits qui contiennent essentiellement des histoires et des anecdotes avec un contenu moral. Parmi elles, on trouve l'histoire du philosophe Secundus, une autre concernant les philosophes pythagoriciens pratiquant le silence, les sentences de Stomathalassa et une conversation de Platon (décrit comme un ascète) avec deux philosophes[69]. Parmi ces textes, on trouve un extrait « Du philosophe Themistius »[70]. Il inclut quatre histoires brèves sur Héraclius, Socrate, Platon et Lysimaque qui dérivent du discours de Themistius *De virtute*.

Bien que le manuscrit donne la source de ces extraits, ils sont présentés comme pouvant être utilisés sans connexion avec le texte original[71]. Ils sont combinés avec d'autres anecdotes à propos des philosophes grecs non chrétiens (Platon, Secundus et un groupe de pythagoriciens) qui viennent avant. À la suite des extraits de Themistius, il y a une lettre de Grégoire de Nazianze à Basile de Césarée sur l'utilité de la musique[72]. La lettre s'achève sur une sentence attribuée à Pindare et présente un exemple de petite pièce rhétorique fondée sur une maxime morale trouvée par un auteur grec non chrétien. Sa présence juste après les anecdotes concernant les philosophes non grecs (cf. la fin de la partie conclusive du London BL Add. 17 209) montre le contexte pédagogique de l'usage des extraits de l'œuvre de Themistius.

3) Le codex Vat. sir. 144 (daté du IX[e] s.)[73] contient une collection d'extraits qui ont été traités séparément de leurs sources. De manière semblable aux textes discutés plus haut dans le contexte des textes chrétiens, ils sont qualifiés de « démonstrations ». Au f. 86r, on trouve comme titre de la section ܬܚܘܝܬܐ ܕܦܝܠܘܣܘܦܐ, *taḥwyātā d-phīlōsūphē*, *Démonstrations des philosophes*. La section commence avec une description des quatre types de causes selon Aristote. Ce qui suit est une collection de paroles des auteurs grecs classiques (Socrate, Platon, Hérodote et d'autres). L'une des paroles est

68. Lewis 1894, p. 17 ; Brock 1999, p. 48-50 ; Brock 2012, p. 19-20.

69. Arzhanov 2015.

70. Watt 2013.

71. Cf. Rigolio 2016.

72. Lettre 114 adressée à Celeusius dans le corpus grec de ses lettres, Grégoire de Nazianze, *Lettres*, p. 87-88.

73. Assemani & Assemani 1758, p. 250-253.

attribuée à Théophraste et on la trouve aussi dans la traduction syriaque du *De exercitatione* du Ps.-Plutarque. La maxime est présentée comme une *chreia* séparée, cependant la comparaison entre elle et le texte du traité de Plutarque montre que celui-ci doit en être la source :

(Ps.-)Plutarque, *De exercitatione*[*]	Vat. sir. 144, f. 86r
ܐܝܬ ܐܝܬ ܐܚ ܕܐ ܐܢ ܐܢ ܐܢ

l'exception de la dernière sentence) ne se trouvent pas dans les œuvres en syriaque de ces auteurs. En fait, elles dérivent du traité *De amicitia* de Themistius, le troisième auteur grec non chrétien dont les admonitions morales sont préservées en syriaque.

Bien que les attributions des maximes incluses dans le florilège soient fausses, elles montrent que les auteurs de ces collections étaient conscients de leurs sources et les identifiaient avec des philosophes non chrétiens. Les traductions syriaques de leurs œuvres servaient de source pour des textes courts qui pouvaient être utilisés séparément comme des paroles gnomiques. Le traitement des œuvres de Basile et de Sévère d'une part, et de Themistius et de Plutarque de l'autre consistait à y trouver des éléments particuliers qui pouvaient servir à construire les blocs de nouvelles compositions. Le même principe était appliqué pour les exercices ou *progymnasmata* et un exemple étudié dans la section suivante pourrait être intitulé « *progymnasmata* syriaques ». Bien que le terme grec doive être utilisé avec une certaine prudence dans le contexte du système scolaire syriaque, il semble cependant refléter la nature des exercices rhétoriques utilisés dans son cursus.

Les *progymnasmata* syriaques : un exemple d'élaboration de *chreiai*

Dans son *Aux jeunes gens : sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, Basile de Césarée suggère que certaines « narrations » (*diegema*, l'un des éléments des exercices ou *progymnasmata*) tirés de la littérature grecque classique pouvaient être utilisés dans l'éducation chrétienne. Il faisait référence à une anecdote concernant Alexandre et les filles de Darius qui nous est connue par la littérature morale tardo-antique. *Le Roman d'Alexandre* écrit à la période hellénistique la présente sous la forme suivante[74] :

> αἰσχρόν ἐστιν ἡμᾶς ἄνδρας νικήσαντας ὑπὸ γυναικῶν ἡττηθῆναι
>
> « Il est honteux pour nous les hommes, qui avons gagné une victoire, d'être vaincus par des femmes. »

Elle était incluse dans l'*Anthologie* de Stobée (V^e^ s.) qui en donne une version étendue[75] :

74. La maxime est préservée dans les recensions β et γ du *Roman d'Alexandre* (chap. 2, section 17), voir : Bergson 1965, p. 105 [rec. β] ; *Le Roman d'Alexandre a* (grec), p. 194 [rec. γ]. Elle est absente de la recension α *(recensio vetusta)* plus ancienne ainsi que de la traduction syriaque du texte, cf. *Le Roman d'Alexandre b* (grec) ; *Le Roman d'Alexandre* (syriaque).

75. Stobée, *L'Anthologie*, p. 268. *L'Anthologie* de Stobée a servi de source aux *Gnomologium Baroccianum* et *Corpus Parisinum*, cf. Bywater 1878, p. 50 ; Searby 2007, vol. 2, p. 645

> Ἀλέξανδρος προτρεπομένων τινῶν αὐτὸν ἰδεῖν τὰς Δαρείου θυγατέρας καὶ τὴν γυναῖκα διαφέρουσαν κάλλει “αἰσχρόν” ἔφη “τοὺς ἄνδρας νικήσαντας ὑπὸ γυναικῶν ἡττᾶσθαι.”
>
> « Quand certaines personnes tentèrent de persuader Alexandre de regarder les filles et la femme de Darius en les décrivant comme spécialement belles, il répondit : “Il est honteux pour nous les hommes qui avons gagné une victoire d’être vaincus par des femmes.” »

Basile de Césarée utilise cette anecdote dans son *Aux jeunes gens* (*Ad adolescentes*, VII.40-44) comme point de départ d’une brève admonestation morale[76]. Le traité de Basile fut traduit en syriaque[77] et cette version contient plusieurs éléments supplémentaires que l’on ne trouve pas dans la version grecque qui nous est parvenue :

Version grecque	Traduction syriaque
Οὐδ’ ἂν παρέλθοιμι τὸ τοῦ Ἀλεξάνδρου, ὃς τὰς θυγατέρας Δαρείου αἰχμαλώτους λαβὼν, θαυμαστόν τι οἷον τὸ κάλλος παρέχειν μαρτυρουμένας οὐδὲ προσιδεῖν ἠξίωσεν, αἰσχρὸν εἶναι κρίνων τὸν ἄνδρας ἑλόντα γυναικῶν ἡττηθῆναι. Τουτὶ γὰρ εἰς ταὐτὸν ἐκείνῳ φέρει, ὅτι ὁ ἐμβλέψας πρὸς ἡδονὴν γυναικί, κἂν μὴ τῷ ἔργῳ τὴν μοιχείαν ἐπιτελέσῃ, ἀλλὰ τῷ γε τὴν ἐπιθυμίαν τῇ ψυχῇ παραδέξασθαι, οὐκ ἀφίεται τοῦ ἐγκλήματος.	ܘܠܐ ܐܦ ܐܢܐ ܐܥܒܪ ܥܠ ܡܐ ܕܥܒܕ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܕܫܒܐ ܒܢܬ ܕܪܝܘܫ ܘܐܬܬܗ ܫܦܝܪܬܐ ܕܐܝܟ ܕܐܡܪ ܥܠ ܫܦܝܪ

On peut constater que la traduction syriaque paraphrase la dernière partie du passage. On trouve une version plus élaborée de cette histoire à la fin d'une collection de *Sentences de philosophes grecs* conservée dans le London BL Add. 14 614 (voir ci-dessus) et BL Add. 14 618[78]. L'extrait, inclus dans des florilèges de sentences contient des additions que l'on trouve dans la version syriaque du texte de Basile. Il ajoute encore d'autres éléments que l'on ne trouve pas dans les deux versions citées ci-dessus et ces additions transforment le texte de Basile en un véritable exercice de rhétorique, basé sur une *chreia*.

Texte	Commentaire
Le roi Alexandre fit captives les filles de Darius. Et elles étaient d'une grande beauté. Mais quand on lui parla d'elles, il décida de ne pas même les regarder, en disant : Il est dégoûtant pour des hommes qui combattent d'être conquis par des femmes faites captives.	Paraphrase de la *chreia*, citée d'après la version syriaque du *Ad Adol.* de Basile.
Car de même que le feu brûle la personne qui s'en approche, de même la beauté enflamme de désir ceux qui la regardent.	Comparaison, n'apparaît pas chez Basile, sans doute basé sur 1Cor 7,9.
Cet acte s'accorde avec notre commandement (selon lequel) celui qui regarde une femme et la désire commet l'adultère avec elle dans son cœur. Car même s'il s'est abstenu de commettre l'adultère, et est resté exempt de reproches, il n'est pas exempt de désir dans son esprit.	Le cours, basé sur le commentaire dans le texte syriaque du *Ad Adol.*
Donc la fin de l'étude de ceux que nous avons rappelés était d'acquérir pour eux-mêmes des couronnes dues à leur patience. Maintenant, regardons comment ceux qui ont été illuminés par la sagesse ont fait l'éloge de l'âme dans leurs paroles en disant qu'elle est au-dessus de la mort, en encourageant à ne pas négliger la vie de l'âme et en rappelant d'abandonner les entraves et tracas du monde et en enseignant aux hommes de ne pas être négligents dans leur bonne conduite. Considérons donc comme le genre humain dure quelques jours, a peu de joie et comme leur repos et leur joie ont peu de durée et de jours et comme leur floraison est comme la floraison de l'herbe, comme la fleur des champs qui est fanée. C'est pourquoi le vrai désir des hommes et leur soin quand ils désirent (doit être) de contempler ce qui est là-haut et non ce qui est sur terre, là où le Christ est assis à la droite de Dieu. Plaçons donc notre esprit en haut et comme si nous étions fixés dans notre forme, ainsi sera notre manière de vivre en ce monde. Et fixons nos pensées dans le ciel où est notre véritable place, où est la Jérusalem céleste et où les noms des enfants de notre race sont écrits, qui sont bénis par Dieu, à qui appartient la gloire de chaque bouche. Amen.	Élaboration du thème ; pas dans Basile et contenant un *encomion*, exemples basés sur la littérature juive de sagesse (Eccl. 5,17 et Job 14,1), remarques additionnelles avec interprétations chrétiennes et prière finale.

78. London BL Add. 14 614, f. 120v-121r = London BL Add. 14 618, f. 27r-v. Éd. Sachau 1870, p. حمد [78]. Trad. angl. Cowper 1861, p. 43-45 : trad. all. Ryssel 1896b, p. 534. Nouvelle éd. & trad. angl. Arzhanov 2019a, p. 322-325 (*Sentences de philosophes grecs*, n° 143).

Le passage contenant la *chreia* sur Alexandre qui est tiré de la traduction syriaque du traité de Basile devient ici une pièce rhétorique. Il contient les éléments principaux pour l'élaboration d'une *chreia* qui nous sont connus par les manuels de rhétorique dans les exercices préliminaires. L'un d'eux, transmis sous le nom d'Hermogène de Tarse (II^e^ s.), suggère le plan suivant pour l'élaboration d'une *chreia*[79] :

> « D'abord un bref *encomion* de l'orateur ou de l'auteur ; puis une paraphrase de la *chreia* ; ensuite la cause, par exemple : "Isocrate a dit que la racine de l'éducation est amère mais que ses fruits sont doux." Éloge : "Isocrate était sage" et vous allez légèrement développer le sujet. Puis la *chreia* : "Il dit ceci" et vous n'allez pas l'exposer de manière brute mais développer l'affirmation. Ensuite la cause : "Car les choses les plus grandes réussissent habituellement grâce au labeur et quand elles réussissent, elles donnent du plaisir." Puis par contraste : "Les choses ordinaires ne nécessitent pas de labeur et à la fin ne donnent pas de plaisir, mais pour les choses importantes, c'est le contraire." Puis par comparaison : "car de même les fermiers doivent récolter les fruits en travaillant le sol, de même en est-il pour les discours." Puis à partir d'un exemple : "Démosthène, en s'enfermant chez lui et en travaillant dur a ensuite récolté les fruits sous la forme de couronnes et de témoignages." Il est également possible de produire un jugement : par exemple, "Hésiode a dit : 'les dieux placent la sueur avant la vertu' et un autre poète a dit : 'les dieux nous vendent tout ce qui est bon au prix du labeur'." À la fin, vous placerez une exhortation afin que l'on soit persuadé par la personne qui a fait ou dit cela. »

Les éléments de la composition rhétorique décrits par Hermogène et connus aussi par d'autres auteurs d'exercices ou *progymnasmata* peuvent être identifiés dans le passage syriaque cité plus haut. Il est fondé sur une des histoires de la version syriaque du traité de Basile qui a été séparée du texte principal de Basile et est devenu une narration *(diegema)* élaborée sous la forme d'un exercice rhétorique.

Ce *progymnasma* syriaque a été préservé dans deux manuscrits contenant des anthologies monastiques. Elles combinent donc des admonestations morales chrétiennes et non chrétiennes sous la forme d'extraits et de brèves histoires édifiantes. Leur composition et leur contenu constituent pour nous des témoignages de l'autre vie de l'éducation rhétorique dans les écoles monastiques syriaques.

79. Hermogène, *Œuvres*, p. 7-8.

Conclusion

Des éléments d'éducation et de pratique rhétorique peuvent être identifiés dans les manuscrits syriaques, à la fois dans leur structure et leur contenu. De brèves compositions édifiantes (extraites de traités moraux plus larges) et des paroles morales témoignent de l'usage de textes d'exemples (désignés du nom de « démonstrations ») dans un but rhétorique. En outre, la structure de plusieurs manuscrits syriaques démontre une familiarité avec le système tardo-antique d'éducation en général et avec l'enseignement de la rhétorique en particulier.

La pratique et les buts de l'éducation rhétorique dans les monastères syriaques doivent avoir été assez différents de ceux des écoles non chrétiennes de l'Antiquité tardive. Cependant l'apparition des monastères comme de nouveaux centres d'enseignement a été certes marquée par des changements radicaux mais aussi par des continuités de certaines formes d'éducation. Il n'est pas surprenant que les étudiants syriaques aient largement continué à utiliser les mêmes modes de la *paideia* qui avaient été critiqués comme des reliques de la culture « païenne » antique.

Traduit de l'anglais par Muriel Debié

Bibliographie

Aristonicus, *Sur les signes de l'Iliade* : Ludwig Friedlaender (éd.), *Aristonici Περὶ σημείων Ἰλιάδος reliquiae emendatiores*, Göttingen, 1853.

Aristote, *Catégories* : Daniel King (éd. & trad.), *The Earliest Syriac translation of Aristotle's Categories: Text, translation and commentary*, Leiden, 2010 (Aristoteles Semitico-Latinus 21).

Barhebraeus, *Histoires drôles* : Ernest A. W. Budge (éd. & trad.), *The Laughable Stories Collected by Mâr Gregory John Bar Hebræus*, London, 1897.

Basile de Césarée, *Aux jeunes gens* : F. Boulenger (éd. & trad.), Saint Basile, *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, Paris, Les Belles Lettres, 1935.

Diogène Laerce, *Vie des Philosophes* : Tiziano Dorandi (éd. & trad.), Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge – New York, 2013 (Cambridge classical texts and commentaries 50).

Gnomologium Vaticanum : Leo Sternbach (éd.), *Gnomologium Vaticanum e codice Vaticano Graeco 743*, Berlin, 1963.

Grégoire de Nazianze, *Discours* : Martha Vinson (trad.), St. Gregory of Nazianzus, *Select Orations*, Washington, 2003.

Grégoire de Nazianze, *Lettres* : Paul Gallay (éd.), Gregor von Nazianz, *Briefe*, Berlin, 1969 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 53).

Hermogène, *Œuvres* : Hugo Rabe (éd.), *Hermogenis Opera*, Leipzig, 1913 (Rhetores Graeci 6).

Jean Chrysostome, *Contre les détracteurs de la vie monastique* : Ph.-E. Legrand (trad.), Saint Jean Chrysostome, *Contre les détracteurs de la vie monastique ; Exhortations à Théodore ; Lettres à Olympias, Introduction et traduction*, Paris, 1933 (Bibliothèque patristique de spiritualité).

Kalila et Dimna : William Wright (éd. & trad.), *The Book of Kalīlah and Dimnah, Translated from Arabic into Syriac*, Oxford, 1884.

Libanios, *Progymnasmata* : Craig A. Gibson (trad.), *Libanius's Progymnasmata: Model Exercises in Greek Prose Composition and Rhetoric*, Atlanta, 2008.

Plutarque, *Sur l'utilité que l'on peut retirer de ses ennemis* : Eberhard Nestle (éd.), *A Tract of Plutarch on the Advantage to be Derived from one's Enemies (De capienda ex inimicis utilitate), the Syriac Version edited from a Ms. on Mount Sinai*, London, 1894.

Le Roman d'Alexandre a (grec) : Helmut Engelmann (éd.), *Der griechische Alexanderroman,* Meisenheim am Glan, 1963 (Beiträge zur klassischen Philologie 12).

Le Roman d'Alexandre b (grec) : Wilhelm Kroll (éd.), *Historia Alexandri Magni. 1, Recensio vetusta*, Berlin, 1958.

Le Roman d'Alexandre (syriaque) : Ernest A. W. Budge (éd. & trad.), *The History of Alexander the Great, Being the Syriac Version of Pseudo Callisthenes*, Cambridge, 1889.

Sévère d'Antioche, *Contra impium grammaticum* : Joseph Lebon (éd.), *Severi Antiocheni Liber contra impium grammaticum. Orationis tertiae pars prior*, Louvain, 1929 (CSCO, Scriptores Syri 4, 5) ; *Orationis tertiae pars posterior*, Louvain, 1933 (CSCO, Scriptores Syri 4, 6) ; *Oratio prima et secunda*, Louvain, 1938 (CSCO, Scriptores Syri 4, 4).

Sévère d'Antioche, *Œuvres* : Marc-Antoine Kugener (éd.), *Sévère, patriarche d'Antioche, 512-518 : textes syriaques publiés, traduits et annotés. 1, Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique*, Paris, 1907 (Patrologia Orientalis 2, 1).

Stobée, *L'Anthologie* : Otto Hense (éd.), *Ioannis Stobaei Anthologium. 3*, Berlin, 1958 ; Augustus Meineke (éd.), *Ioannis Stobaei Florilegium. 4*, Leipzig, 1857 ; Curt Wachsmuth & Otto Hense (éds), *Ioannis Stobaei Anthologium. 2*, Berlin, 1958.

Themistius, *Sur la vertu* : Johann Gildemeister & Franz Bücheler (éds), Themistios, *Περὶ ἀρετῆς*, *Rheinisches Museum für Philologie* 27, 1872, p. 438-462.

Zacharie de Mytilène, *La Vie de Sévère d'Antioche* : Lena Ambjörn (trad.), *The Life of Severus by Zachariah of Mytilene*, Piscataway, 2008.

Études modernes

Arzhanov 2015 : Yury Arzhanov, « Abba Platon und Abba Evagrius », dans C. Rammelt *et al.* (éds), *Begegnungen in Vergangenheit und Gegenwart: Beiträge dialogischer Existenz*, Berlin, p. 75-82.

Arzhanov 2017a : Yury Arzhanov, « *Amrus Philosophus Graecus*: A New Witness to the Syriac Sentences of Menander », *Le Muséon* 130, 1-2, p. 71-121.

Arzhanov 2017b : Yury Arzhanov, « Menander in Syriac: From Euthalian Apparatus to Scholia on Gregory of Nazianzus », *Studia Graeco-Arabica* 7, p. 31-48.

Arzhanov 2019a : Yury Arzhanov, *Syriac Sayings of Greek Philosophers: A Study in Syriac Gnomologia with Edition and Translation*, Leuven (CSCO 669, Subsidia 138).

Arzhanov 2019b : Yury Arzhanov, « Plato in Syriac Literature », *Le Muséon* 132, 1-2, p. 1-136.

Arzhanov & Arnzen 2014 : Yury Arzhanov & Rüdiger Arnzen, « Die Glossen in der Hs. Leyden Or. 583 und die syrische Rezeption der aristotelischen Physik », dans E. Coda & C. Martini Bonadeo (éds), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge : études de logique aristotélicienne et de la philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Paris (Études musulmanes 44), p. 415-463.

Assemani & Assemani 1758 : Stefanus E. Assemani & Joseph S. Assemani (éds), *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus in tres partes distributus*, vol. 3, Roma.

Bcheiry 2005 : Iskandar Bcheiry, *Catalogue of Syriac Manuscripts in Trinity College*, Dublin, Kaslik.

Bergson 1965 : Leif Bergson, *Der griechische Alexanderroman*, Stockholm.

Brock 1983 : Sebastian P. Brock, « A Syriac Collection of Prophesies of the Pagan Philosophers », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 14, p. 203-246.

Brock 1984 : Sebastian P. Brock, « Some Syriac Excerpts from Greek collections of Pagan Prophecies », *Vigiliae Christianae* 38, p. 77-90.

Brock 1988 : Sebastian P. Brock, « The earliest Syriac Translation of Porphyry's Eisagoge », *Journal of the Iraqi Academy, Syriac Corporation* 12, p. 316-366.

Brock 1997 : Sebastian P. Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature*, Kottayam.

Brock 1999 : Sebastian P. Brock, « Stomathalassa, Dandamis and Secundus in a Syriac Monastery Anthology », dans G. J. Reinink & A. C. Klugkist (éds), *After Bardaisan: Studies on continuity and change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 89), p. 35-50.

Brock 2006 : Sebastian P. Brock, « The Genealogy of the Virgin Mary in Sinai Syr. 16 », *Scrinium* 2, p. 58-71.

Brock 2012 : Sebastian P. Brock, « Some Syriac Pseudo-Platonic Curiosities », dans R. Hansberger *et al.* (éds), *Medieval Arabic Thought: Essays in Honour of Fritz Zimmermann*, London, p. 19-26.

Bywater 1878 : Ingram Bywater, *Gnomologium Baroccianum: Sententiae graecae 263 e codice Bodleiano inter Baroccianos 50 descriptae*, Oxonii 1878.

Conterno 2010 : Maria Conterno, « Retorica pagana e cristianesimo orientale: la traduzione siriaca dell'orazione *Peri philias* di Temistio », *Annali di scienze religiose* NS 3, p. 161-188.

Conterno 2014 : Maria Conterno, *Temistio orientale: orazioni temistiane nella tradizione siriaca e araba*, Brescia (Testi del Vicino Oriente antico. Letteratura della Siriac cristiana 4).

Cowper 1861 : Benjamin H. Cowper, *Syriac Miscellanies or Extracts Relating to the First and Second General Councils, and Various Other Quotations, Theological, Historical and Classical*, London.

Cribiore 2001 : Raffaella Cribiore, *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton.

Downey 1957 : Glanville Downey, « Education in the Christian Roman Empire: Christian and Pagan Theories under Constantine and His Successors », *Speculum* 32, 1.

Drijvers 1995 : Han J. W. Drijvers, « The School of Edessa. Greek Learning and Local Culture », dans H. J. W. Drijvers (éd.), *Centers of Learning: Learning and Location in pre-modern Europe and the Near East*, Leiden (Brill's Studies in Intellectual History 61), p. 51-59.

Fiori 2014 : Emiliano Fiori, « Un intellectuel alexandrin en Mésopotamie : essai d'une interprétation d'ensemble de l'œuvre de Serge de Reš'ayna », dans E. Coda & C. Martini Bonadeo (éds), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge : études de logique aristotélicienne et de la philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Paris (Études musulmanes 44), p. 59-90.

Furlani 1922 : Giuseppe Furlani, « Sul trattato di Sergio di Rêsh'ainâ circa le categorie », *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi* 3, p. 125-172.

Gibson 2008 : Craig A. Gibson, *Libanius's Progymnasmata: Model Exercises in Greek Prose Composition and Rhetoric*, Atlanta (Writings from the Greco-Roman World 27).

Holmberg 2013 : Bo Holmberg, « The Syriac Collection of Apophthegmata Patrum in MS Sin. syr. 46 », dans S. Rubenson (éd.), *Early Monasticism and Classical Paideia*, Oxford (Studia patristica 55, 3), p. 35-58.

HUGONNARD-ROCHE 1989 : Henri HUGONNARD-ROCHE, « Aux origines de l'exégèse orientale et la logique d'Aristote : Sergius de Reš'aina, médecin et philosophe », *Journal asiatique* 277, p. 1-17.

HUGONNARD-ROCHE 1998 : Henri HUGONNARD-ROCHE, « Note sur Sergius de Rēš'ainā, traducteur du grec en syriaque et commentateur d'Aristote », dans G. Endress & R. Kruk (éds), *The Ancient Traditions in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden (CNWS publications 50), p. 121-143.

HUGONNARD-ROCHE 2004 : Henri HUGONNARD-ROCHE, *La logique d'Aristote du grec au syriaque : études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Paris (Textes et traditions 9) 2004.

HUGONNARD-ROCHE 2009 : Henri HUGONNARD-ROCHE, « Platon syriaque », dans M.-A. Amir-Moezzi *et al.* (éds), *Pensée grecque et sagesse d'Orient : hommage à M. Tardieu*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 142), p. 307-322.

HUNGER 1978 : Herbert HUNGER, « Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner », *Handbuch der Altertumswissenschaft. 12, 5, 2*, München, p. 92-120.

HUNTER 1988 : David G. HUNTER, *A Comparison between a King and a Monk: Against the Opponents of the Monastic Life*, New York (Studies in the Bible and Early Christianity 13).

KENNEDY 1980 : George A. KENNEDY, *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, London.

KENNEDY 2003 : George A. KENNEDY, *Progymnasmata: Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*, Atlanta (Writings from the Greco-Roman World 10).

KING 2011 : Daniel KING, « Origenism in Sixth Century Syria: The Case of a Syriac Manuscript of Pagan Philosophy », dans A. Fürst (éd.), *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident*, Münster (Adamantiana 1), p. 179-212.

KING 2013 : Daniel KING, « Grammar and Logic in Syriac (and Arabic) », *Journal of Semitic Studies* 58, 1, p. 101-120.

LAGARDE 1858 : Paul de LAGARDE, *Analecta Syriaca*, Leipzig.

LEWIS 1894 : Agnes S. LEWIS, *Catalogue of the Syriac MSS in the convent of St. Catharine on the mount Sinai*, London (Studia Sinaitica 1).

MAXWELL 2006 : Jaclyn L. MAXWELL, *Christianization and Communication in Late Antiquity: John Chrysostom and his Congregation in Antioch*, Cambridge.

RENAN 1852 : Ernest RENAN, « Lettre à M. Reinaud, sur quelques manuscrits syriaques du musée Britannique, contenant des traductions d'auteurs grecs profanes et des traits philosophiques », *Journal Asiatique* 4.19, p. 293-333.

RIGOLIO 2013 : Alberto RIGOLIO, « Plutarch in the Syriac Tradition: An Overview », dans G. Pace & V. Cacciatore (éds), *Gli scritti di Plutarco: traduzione, tradizione, ricezione, commento, IX International Congress of the International Plutarch Society*, Napoli, p. 361-369.

RIGOLIO 2016 : Alberto RIGOLIO, « Syriac Translations of Plutarch, Lucian, and Themistius: a Gnomic Format for an Instructional Purpose? », dans P. Gemeinhardt *et al.* (éds), *Education and Religion in Late Antique Christianity: Reflections, Social Contexts and Genres*, London – New York, p. 73-85.

ROHLFS 1968 : Wolfgang ROHLFS, « Pseudo-Plutarch, *Peri Askeseos* », dans *Paul de Legarde und die syrische Kirchengeschichte*, Göttingen, p. 176-184.

RUBENSON 2013 : Samuel RUBENSON (éd.), *Early Monasticism and Classical Paideia*, Oxford (Studia Patristica 55.3).

RYSSEL 1896a : Victor RYSSEL, « Zwei neu aufgefundene Schriften der graeco-syrischen Literatur », *Rheinisches Museum für Philologie* NF 51, p. 1-20.

RYSSEL 1896b : Victor RYSSEL, « Neu aufgefundene graeco-syrische Philosophensprüche über die Seele », *Rheinisches Museum für Philologie* NF 51, p. 529-543.

SACHAU 1870 : Eduard SACHAU, « Über die Reste der syrischen Übersetzungen classisch-griechischer, nichtaristotelischer Literatur unter den nitrischen Handschriften des brittischen Museums », *Hermes* 4, p. 69-80.

SACHAU 1958 : Eduard SACHAU, *Inedita Syriaca: Eine Sammlung syrischer Übersetzungen von Schriften griechischer Profanliteratur*, Hildesheim (première éd. 1870).

SEARBY 2007 : Denis M. SEARBY, *The "Corpus Parisinum": A Critical Edition of the Greek Text with Commentary and English Translation. 1-2*, New York.

WATT 1993a : John W. WATT, « Grammar, Rhetoric and the *Enkyklios Paideia* in Syriac », *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft* 143, p. 47-71.

WATT 1993b : John W. WATT, « The Syriac Reception of Platonic and Aristotelian Rhetoric », *Aram* 5, p. 579-601.

WATT 1999 : John W. WATT, « A Portrait of John Bar Aphtonia, Founder of the Monastery of Qenneshre », dans J. W. Drijvers & J. W. Watt (éds), *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium, and the Christian Orient*, Leiden (Religions in the Graeco-Roman World 137), p. 155-169.

WATT 2009 : John W. WATT, « Literary and Philosophical Rhetoric in Syriac », dans F. Woerther (éd.), *Literary and Philosophical Rhetoric in the Greek, Roman, Syriac and Arabic Worlds*, Hildesheim (Europaea Memoria. 1, Studien 66), p. 141-154.

WATT 2013 : John W. WATT, « Themistius and Julian: Their Association in Syriac and Arabic Tradition », dans A. J. Quiroga Puertas (éd.), *The Purpose of Rhetoric in Late Antiquity*, Tübingen (Studien und Texte zu Antike und Christentum 72), p. 161-176.

WATT 2014 : John W. WATT, « Sergius of Reshayna on the Prolegomena to Aristotle's Logic: The Commentary on the Categories, Chapter Two », dans E. Coda & C. Martini Bonadeo (éds), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge : études de logique aristotélicienne et de la philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Paris (Études musulmanes 44), p. 31-58.

WATT 2018 : John W. WATT, « Rhetorical Education and Florilegia in Syriac », dans M. Farina (éd.), *Les auteurs syriaques et leur langue*, Paris (Études syriaques 15), p. 95-110.

WATTS 2006 : Edward WATTS, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley.

WEBB 2001 : Ruth WEBB, « The *Progymnasmata* as Practice », dans Y. L. Too (éd.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden, p. 289-316.

WRIGHT 1871 : William WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838. 2*, London.

WRIGHT 1872 : William WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838. 3*, London.

WRIGHT 1874 : William WRIGHT, « A Specimen of a Syriac Version of the Kalīlah wa-Dimnah, with an English Translation », *Journal of the Royal Asiatic Society* NS 7, 1, p. 1-13, 1*-9*.

WRIGHT 1884 : William WRIGHT, *The Book of Kalīlah and Dimnah, Translated from Arabic into Syriac*, Oxford.

The Study of Logic in Syriac Culture*

Daniel King
Cardiff University

When Pantagruel moves to Paris and there explores the contents of the library of St. Victor, he discovers a volume entitled "Quaestio subtilissima, utrum Chimera in vacuo bombinans possit comedere secundas intentiones, et fuit debatuta per decem hebdomades in consilio Constantiensi."[1] To lampoon the logic of the schoolmen for their vain exercises in hair-splitting logic has often enough been the subject of sport to both satirist and theologian ("what use of logic, where there was no bickering about the double-meaning words?" as Erasmus' *Praise of Folly* has it). For the former it is the infuriating abstractedness and unreality of logic that motivates the rebuke, for the latter it is rather logic's threat to unveil the irrational in received dogma. A common route of escape for the theologians has been to fall back into the easy ways of satire, to mock ivory-tower logicians for having lost touch with reality. For many churchmen in late antiquity, Aristotle served as an explanation for the rise of heresy—any theologian who reads too much philosophy will surely be led astray by its human-derived wisdom. Gregory of Nyssa's refutation of Eunomius involves the accusation that the latter has Aristotle as his "champion and ally"[2]—for his audience the insinuation was already enough to condemn. From at least

* The present article is an updated version of the author's "Why were the Syrians interested in Greek philosophy?," in P. Wood (ed.), *History and Identity in the Late Antique Near East*, Oxford, 2013 (Oxford Studies in Late Antiquity 4), pp. 61-81, and "Logic in the Service of Ancient Eastern Christianity: An Exploration of Motives," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 97, 1, 2015, pp. 1-33. I am grateful to De Gruyter publishing house for granting permission to reproduce parts of the latter article.

1. "The very tricky problem, which has been battered about at the council of Constance for ten weeks, of whether a chimera may consume second intentions whilst buzzing around in a vacuum" is the title of a book in the "stately and magnific" library of St. Victor (Rabelais, *Pantagruel* II.7).

2. Gregory Nyssa, *Contra Eunomium* 2.1.411.

La philosophie en syriaque, E. Fiori & H. Hugonnard-Roche (éds), Paris, 2019 (Études syriaques 16), pp. 163-208.

as early as Athanasius' *Life of Antony*, Christian doctrinal debates depended for their plausibility on the tacit recognition that the "new philosophy" of godly (ascetic) living had forever replaced traditional forms of philosophy tainted by pagan association and godlessness.

The age of the Byzantine emperor Justinian has often been identified as the "scholastic" moment when theology turned definitively toward the Peripatos in search of rational grounds of dogma, specifically in the search for definitive arguments that would solve the controversies over the Chalcedonian definition of the unity of Christ. Gregory of Nyssa's anti-Aristotelian tirades, Basil's cautious filtering of the useful from the dangerous within Greek philosophy, and Athanasius' rebranding of true philosophy as desert asceticism, had all by the middle of the sixth century given way to a wholehearted invitation to the rigours of logic to enter into the Christological debate that was splitting the integrity of Justinian's Empire.[3] These "scholastics," men such as Leontius of Byzantium and John Philoponus, believed that the proper application of Aristotelian logic, as handed down in the Neo-Platonist commentary tradition, might re-unite Christendom around a coherent doctrine of Christ. Rather often, this style of philosophical argument sank to a level more polemical than rigorous—witness John of Caesarea's *Syllogisms against the Manichees*,[4] a text that gives all the appearance of using the most rigorous of Aristotelian procedures to unmask the fallacies of the heretics, while in reality being no more than a reorganisation of hackneyed anti-heretical clichés into syllogistical tabular form, giving the impression that barbaric Manichaean doctrines cannot possibly stand up to the power of educated logic radiating from the centre of imperial power.

We need not be too harsh on these first "scholastics." They were part and parcel of the pedagogical "establishment" of the late Roman Empire. They sat at the feet of the lecturers in Alexandria; they earnestly sought to use the instrument *(Organon)* of logic to do what Aristotle had always intended, namely distinguishing the true proposition from the false; they sought in his metaphysics a framework that would allow them to assert that Christ could be both a single person and a dual nature in accordance with the pronouncements of the council of Chalcedon; and for

3. Gray 1996 offers a summary of this shift of focus not just in the styles of argumentation but in the nature of the authorities that could be called to witness in these debates. Zachhuber 2013 offers a cogent example of how the more intense logical and metaphysical (in the stricter senses of those terms) analyses of Leontius of Byzantium and of John Philoponus contrast with the age of polemical anti-Aristotelianism of the Cappadocians.

4. Richard 1977.

every peddler of the trivial syllogism there was a churchman deploying a genuinely sophisticated analysis of Aristotelian thought to the problems of theological speculation: in the West Marius Victorinus and Boethius; in the East John Philoponus, the inventor of impetus-theory, who wrote a work on mereology in order to expose the linguistic fallacies he found in the writings of the emperor himself, and whose adherence to the results of logic led him into the dangerous, and excommunicable, waters of tritheism.

The question, however, that arises and confronts us in connection with late ancient scholastic theology is whether this phenomenon was also responsible for, or was somehow characteristic also of Syriac philosophy itself. One rather under-analysed stream of scholarly opinion has followed received wisdom in this matter, namely that it was above all the "need" to win disputations about Christological dogma that motivated and drove forward the Syriac study of philosophy, especially of Aristotle. Here are a selection of examples of this view being asserted in significant publications as if it were warrantable fact:

> "Man sah in den philosophischen Schriften der Griechen, besonders in der Logikschrift des Aristoteles und seiner Kommentatoren, ein wilkommenes Rüstzeug für die dogmatische Auseinandersetzung."[5]

> "Elementary logic, whose rules had been laid down by Aristotle, was essential for understanding the exact meaning of crucial passages in the scriptures. It was also necessary for religious controversy. It was a sternly impartial, 'technocratic' tool, wielded by an elite prepared to enter with zest into religious controversy with its many Christian and non-Christian rivals [...] the austerely neutral skills of logic and medicine provided the 'secular' knowledge necessary for controversy and exegesis."[6]

> "[...] it was the Church that mainly patronized translation of Aristotle's logical works into Syriac from the sixth century onward, to facilitate its own priorities such as the debates around Chalcedon."[7]

This view leads to a certain way of looking at the flow of intellectual culture from "West to East" over the course of the first millennium, the theme that Garth Fowden's 2014 *Before and after Muḥammad* has placed centre-stage. It makes Syriac philosophy the handmaiden of Syriac theology

5. Daiber 1986, p. 299, reminds us of the mass of natural science that was familiar to Syriac scholars outside the realm of Aristotelian logic, which is usually considered to be their forte.

6. Brown 1997, p. 173. To its credit, the second edition of 2003 is more judicious.

7. Fowden 2014, p. 143.

and locates it within the realm of what is called "scholasticism." Al-Fārābī too attempted to bracket off the Syriac tradition in an essentially similar way. The Christian bishops, he asserted, "assembled and took counsel together on which parts of the teaching of philosophy should be kept and which should be abolished. They decided that the books on logic could be taught up to the assertoric figures [in the first half of the first book of *Analytica Priora*], but no further, since they believed that everything beyond that would harm Christianity, whereas the permitted material could be used for the promotion of their religion. This then could be taught publicly while all the remaining studies were kept secret until, much later, Islam came."[8] This statement includes both elements of the myth, firstly that philosophical teaching, being at root a pagan creation, was inimical to Christianity and was for this reason censored by the bishops; secondly, that those same bishops gave rein to pagan philosophy exactly insofar as it aided their principal aim, which was "defence of their religion." As a statement of history, al-Fārābī's narrative has already been sufficiently dismissed for its "anti-Byzantine" (meaning not so much anti-Hellenic as anti-Christian *and* Hellenic) stance.[9] His own agenda is writ clearly enough into his narrative and may be dismissed insofar as we are looking at the real history of the late ancient Greek and Syriac philosophical traditions. In any case, it is not true that al-Fārābī skirts around the significance of the Syrian contribution to the early stages of Arabic philosophy; he cannot and does not hide that aspect of the narrative. But nonetheless, his basic assertion is that the bishops were primarily motivated by religious considerations, and specifically by their own assessment of just how much or how little philosophy could be theology's handmaid without passing theology's borders and stabbing it in the back.

Certainly, Syriac philosophy needs to be investigated and researched on its own terms as a significant cultural moment, and not merely insofar as it serves as an explanation for some further historical phenomenon, such as the role it held in Meyerhoff's 1930 essay, *Von Alexandrien nach Bagdad*, which has had such a momentous impact on all the assumptions of subsequent research. The cultural-intellectual phenomenon of Syriac philosophy ought not to be conceived merely as an element of Fārābī's narrative to explain how his own era became the salvation of the sciences. "Was it the Syriac communities who handed on the wisdom of the Greeks to the Arabs?" is the crudely-formed question that exercises and divides

8. Rosenthal 1975, pp. 50ff.

9. Gutas 1998, pp. 83-94; Gutas 1999; Lameer 1997.

scholars but which cannot be given a holistic answer while so much of the relevant material remains unedited and under-examined.

The present volume does much to forward the notion that Syriac philosophy can be examined as a unity in its own right; yet, as we have seen, this much is still frequently accepted, that the church's authoritarian structures were responsible for the paralysis of proper philosophy in the "dark ages" and this essentially because the only "use" that Christians (Greek or Syriac) could see for philosophy was as a tool for winning their sectarian battles over dogma. A survey of the realities of Syriac philosophy, particularly of Syriac logic, will show that this was far from being the case.

Philosophy as a contested field

First of all, to locate the study and practise of philosophy rightly within its late ancient context, it is important fully to appreciate that philosophy in the Syriac world was not a discrete academic discipline such as might be found in the modern university, a field of study with well-known or agreed-upon aims and methods. Philosophy was rather a fiercely contested field, and the name of "philosopher" was claimed by people of widely differing conceptions of its meaning and applicability as well as of its relation to forms of lived religion. Taking up a tradition already common in late antiquity, Eusebius had appropriated the notion of philosophy for a description of the ascetic lifestyle of Christian leaders such as Origen (*Hist. Eccl.* 6.3.9) and this "new philosophy," for long associated especially with the ascetics of Egypt and later of Syria, was not unnaturally claimed also by the ascetic authors of the Syriac tradition and in the voluminous Syriac literature of monastic origin that goes by the name of "popular philosophy."[10]

In this genre, the names of the Greek philosophers are appropriated as bastions of the ascetic lifestyle. In one anthology of wise sayings the following is given:

> "Plato recommended young men that these three things should always be found by them: they should be pure in their minds, their tongue should be silent, and they should be modest in appearance."[11]

The saying is typical of the gnomologies and collections of philosophical or quasi-philosophical apophthegmata which are elsewhere described in detail and which, it must be stressed, were the common property of

10. Brock 2003 and 2012; Arzhanov 2019.

11. See Arzhanov 2019, pp. 224-225.

the peoples of the eastern provinces of the Roman Empire and of the Persian realms, and hence can be found equally in Greek, Syriac, or Arabic. Beginning in the seventh century, these manuscripts contain a heavy admixture taken from the late ancient patristic florilegia together with more monastically-focused texts including sayings of the Egyptian Desert Fathers, as well as sayings derived from traditional (not originally Christian) wisdom-proverbs, more often than not placed now in the mouths either of famous Christian forebears or of pagan philosophers.

On rare occasions, these saying make forays into dogmatical theology, such as when the Alexandrian philosopher Olympiodorus is made to say:

> "Cyril (is speaking) in the most Christian and pious way while Nestorius (is speaking) naturally. But I wonder at the diversity of Nestorius: how, if the two are one, and concerning both there is the same proposition *(protasis)* does he explain that a virgin could give birth, and the birth is truly above the nature and turns out to be pleasing to God—he calls the nature into question where the nature has been purified."[12]

More common is the attitude and "definition" of philosophy proposed by the seventh-century monastic author Sahdona:

> "O wonderful things, even the outside philosophers, who wanted to acquire worldly wisdom, abstained from redundant and fat food and from all temptations of body and purified as much as they could their intellects being content with few dry meals and acquired wisdom and clearness of wishes."[13]

And this (Christian Syriac) agenda chimes with the ancient Cynic tradition. Thus Antisthenes (in his Syriac guise):

> "If one wants to be guided to God, let him be a philosopher, and if (to stay) with people, let him be a rhetorician."[14]

The wise sayings of the Cynics, which frequently aimed at overturning received wisdom about what constituted genuine philosophy, was already a well-established literary genre in antiquity and naturally found a fertile soil in the eastern provinces, where indigenous wisdom-proverbial traditions had been developing for centuries. These latter could easily be absorbed with the Greek Cynic traditions into the new genre of the sayings of the

12. Arzhanov 2019, p. 188 and n. 24, and his article in the present volume, p. 149.

13. Arzhanov 2019, p. 188 and n. 25.

14. Arzhanov 2019, pp. 224-225.

ascetics and Desert Fathers, and yet still be attributed to names famous to any who had been exposed to a Greek grammatical or rhetorical education.

In this way the heritage of Greek philosophy, including the most celebrated name of all (for Plato is mentioned often in the collections) could be assimilated, without a sense of rupture, into the ascetical tradition, the "new philosophy" of the desert, as described by Sahdona (above). When Syriac chronicles portray the great monastic teachers as great philosophers, they are not describing their educational backgrounds so much as entering into the negotiation over what will constitute for the Syrians a definition of philosophy. In this view of the past, a philosopher was a person who had successfully cast aside the cares of the world and through their ability to perceive what was real and to distinguish it from what was unreal, could harness their mind and body to an ascetical lifestyle.

Moreover, in this very otherworldly account of the history of philosophy (its proponents would not have conceded that there were other valid ways), while a watered-down Plato is acknowledged as the wise man *par excellence*, Aristotle has very little of a role to play. The Stagirite was known to Syrians largely through the Alexandrian philosophical curriculum, through his *Organon* and to a lesser extent the *Physics* and *Metaphysics*, subjects which did not much concern the monastic habit, and which monastic writers often rejected as being worldly and of no use at all—rather to be labelled sophistry than philosophy.

And yet it would be a mistake to take these two visions of philosophy as if they were irreconcilable or as if Syriac culture were beset by a polarised contest between an intellectual and an anti-intellectual strand. Rather there are other, overlapping axes of contested authority; for instance between the solitary, or eremitic lifestyle which remained the highest ideal of much Syrian asceticism, and the coenobitic or monastic outlook. For it was specifically within the context of the monasteries, not outside of their influence, that what we call the "Syriac schools" were established—of which the best known was that of Nisibis.

In time the school tradition and the ascetical tradition developed divergent epistemologies.[15] The texts emerging from the school-tradition embrace the hard groundwork of studying the intelligibles, of working up from those intelligibles towards knowledge of reflections of the divine. Over against this, those advocating the solitary life as the true philosophy developed an Evagrian system in which the knowledge of the intelligibles must be left behind in seeking a union with the Trinity itself that is without words or concepts and which is achieved primarily through the virtues, an

15. For the following, see especially Becker 2006, chaps. 7, 8, 9.

alternative ladder of ascent. In philosophical terms, this Evagrian system somehow discards, or rather bypasses altogether, the Porphyrian tree as a system of defining knowledge. Isaac the Syrian calls these epistemologies "downwards and upwards knowledge."[16] The spiritual gains an august position and from there actually looks down into the knowledge of material things.

It is important to recognise that this particular contest over philosophy—what it is about, what it is for—was not necessarily, or even primarily, a contest between faith and reason, nor ought it to be conceived as being about theology over against philosophy (in fact it undermines that contrast), but rather as between two differently conceived ladders of ascent to the divine. Both sought the same ends and both embraced fully "religious" means. In fact, when the eremitic writer Dadišoʿ Qaṭraya complained about the methods of the "school system," his principal point of attack was that it involved too much prayer and communal reading of the psalms! At the same time, there was an assumption on the part of the eremitic tradition that the monastic schools were steeped in pagan (and hence now outdated and undesirable) forms of philosophy, by which they mean specifically logic, for Dadišoʿ attacks precisely Aristotle and the *Posterior Analytics* as being the poison that lies at the base of all this scholasticism:

> "Then at this time in the days of the Egyptian Fathers in this evil and harmful battle the demons fought with the solitaries within the silence, while they were compelling those who were instructed in (Scriptures) and quick in their temperament that they might be well versed in the learning of the philosophers and the wisdom of the Greeks, while reading and applying their mind to the books of Aristotle the Philosopher, the ones which are for the learning of reason, I mean, the *Categories, Peri Hermeneias, Apodeiktikos*."[17]

These rhetorical punches can be landed only because Dadišoʿ can expect his audience to be at least superficially familiar with the texts he mentions. In fact, the East Syrian schools did not teach the *Apodeictics (Posterior Analytics)* in their curricula; the text had not even been translated into Syriac until long after Dadišoʿ was writing. Its great significance as the summit of Aristotelian logic was sufficiently well-known on account of the

16. Becker 2006, p. 186.

17. Dadišoʿ Qatraya, *Commentary on the Book of Abba Isiah*, in Draguet 1972, p. 181 (text), p. 140 (transl.).

proliferation of philosophical summaries and introductions, an important genre to which we shall be returning later.

Sergius of Rēšʿaynā, the foremost Syriac philosopher of the sixth century, shows us the same context from a different angle. After insisting that a rigorous application of logic is the only sound basis for both physical and theological knowledge he ironically adds, "unless it should be that someone receives divine ability thanks to the exalted nature of his way of life, with the result that he has no need for human instruction."[18] This is no doubt a trenchant and pointed reference to the claims made by the defenders of pure anchoritism.

In this, what we may call, ongoing negotiation over the ownership of philosophy, the state of our data has not yet permitted us clearly to specify the relationship between the well-known philosophical authors of Syriac late antiquity (Sergius, together with Proba and the Qennešrē masters who are all Western Syrians) and the "school tradition" of which we have spoken briefly, and which is best represented through the *Cause of the Foundation of the Schools,* Junillus' *Institutes*, and perhaps Nestorius' *Bazaar of Heracleides*, all of which represent East Syrian traditions. The fount of the East Syrian "scholastic" inclination towards Aristotle may have been Mar Aba's reforms about the monasteries and their schools in the sixth century[19]—and it is an instructive observation that many of the manuscripts containing West Syrian philosophical material are themselves of East Syrian provenance and usage. Be that as it may, it remains a task of scholarship to understand and elucidate the relationship between the two phenomena.

Aristotelian philosophy in the context of Syriac theological literature

Let us turn now to the ways in which the Greek philosophical ideas that had been adopted and in some sense "translated" into the Syrian monastic-school system might have been put to use within theological disputations and doctrinal treatises. What we find in practice is that the authorities to which authors of such texts revert are almost exclusively located in the textual sources of the scriptural and patristic canons. This type of approach to the formulation of argument and proof in matters of religious doctrine owes a great deal to Severus of Antioch and others of his contemporaries who in the sixth century developed a type of theological discourse which depended for its success above all on demonstrating an

18. Quoted at Watt 2011, p. 244.

19. As suggested first by Brock 1982, p. 22, although the evidence is equivocal.

impeccable patristic ancestry for one's dogmatical statements.[20] Since authority was located in the Holy Fathers who established the creeds of Nicaea and Constantinople, success in these debates consisted really in proving the consistency of one's own formulae with theirs. This system of debate and argument rapidly became standard across the Christian world, in Syriac as much as in Greek. Already in the late fifth century, one result was the proliferation of the genre of the florilegium, a tool effectually wielded first in Syriac by Philoxenus of Mabbug,[21] and which fills many hundreds of folios of the Syriac dogmatic anthologies of late antiquity.[22] Philoxenus' more doctrinally-oriented writings always seek justification for their assertions in the writings of the Orthodox Fathers and in the Scriptures, while his more extensive theological books constitute for the most part guidance for monks based on a liturgical approach to the study of the Scriptures.[23] In sum, Philoxenus was very far indeed from developing "a more systematic Christology founded on Aristotelian metaphysics."[24]

In other cases, locations where we might have expected to see the deployment of logic in doctrinal debate turns out to be very far from anything of the sort. Simeon of Beth Arsham was another disputant renowned for his dialectical wizardry in public debates with East Syrians (Nestorians); yet in all the accounts we possess of these debates, there was no knowledge at all of Aristotelian logic or metaphysics or of any form of "pagan" philosophy. The "debater" was a master in the use of epideictic oratory and political manipulation, but in his surviving writings he satirises school-learning after the manner of Dadišoʿ Qaṭraya.[25]

Again, much has been made of one apparent example, viz. in the biography of the martyr Mar Qardagh, in which a Christian hermit appears to draw on Philoponan physics in a debate with the Persian *marzban*.[26] It is surely true that the author of the text had the ability to draw on a source that summarised in a certain way Philoponus' arguments for the eternity of the world and impetus-theory, albeit in a very rough and ready manner. But principally the genre that is being drawn upon here is that of the intra-

20. See Moss 2013 and other literature there mentioned.

21. De Halleux 1963, pp. 225ff.

22. Currently under scrutiny as part of the ERC-funded project "Florilegia Syriaca: The Intercultural Dissemination of Greek Christian Thought in Syriac and Arabic in the First Millennium CE" under the direction of Emiliano Fiori.

23. Michelson 2015.

24. Fowden 2014, p. 141.

25. King 2013 p. 69.

26. Walker 2006, part II chapt. 3.

communal disputation. These types of disputations go back at least into the era of Justinian, if not further, and the relationship between this genre and the emergence of *kalām* (rational theology) continues to be an acute point of research—but it would be a mistake to relate this movement too closely either to the study of philosophy, Aristotelian or otherwise, or to the Alexandrian curriculum as we see it adopted in the Syrian cultural sphere.[27] Walker accurately and usefully maps out this cultural background,[28] but in the final analysis it amounts to little more than the rhetorical name-dropping of the type we witnessed in Dadišoʿ (who also mentioned texts he had presumably never read), a practice that arose as a result of the trends towards summaries and introductions to philosophy, a genre that flowered plentifully throughout Greek and Syrian late antiquity. In fact, what we are witnessing in the case of the Mar Qardagh text is how summarised versions of philosophical arguments could find their way into related textual genres, but it does not bring us closer to answering the question of the motivations that led the Syrian schools to study or to translate Greek philosophy.

One of the genres of theological literature which tend most often to give the appearance of being philosophically-motivated or grounded is that of the "Paradoxes" *(aporiai)* or "Problems" *(epaporēmata)*, a genre whose Greek incarnation has been called "syllogistic"[29] and which Grillmeier identified as being the very way in which Aristotelian philosophy was introduced into theology.[30] The syllogisms of John of Caesarea against the Manichees, which we have already had cause to mention, is one of the best known examples. Here the reader is presented with a series of proofs against a given position, which are couched in the forms of (supposedly, although this in not demonstrated) valid syllogisms. In truth, they are not syllogisms at all, or at least not of a type to be found in the *Organon*. They consist primarily of varieties of enthymemes in which the minor premise is a particular rather than a universal. Take the following example from Ps.-Eulogius of Alexandria; he presents us with a syllogistically-structured argument that works as follows:

> "Of things which are one nature, their definition is the same, while of things whose definition is the same, their existence is 'of one substance.'

27. Cook 1980, and the debated issues may be followed through, e.g. Treiger 2016; Tannous 2018, chap. 13; Rigolio 2019.

28. Walker 2006, pp. 172 ff.

29. Uthemann 1981, p. 107.

30. Grillmeier 1991, p. 94.

> But in no way is the divinity of Christ of one substance with his humanity, even according to them. The definition of these things is not, therefore, one [i.e. the same]. But of those things whose definition is not one, their natures are always clearly differentiated."[31]

This so-called syllogism is simply: (A) All co-naturals are consubstantial; (B) Christ's humanity and divinity are not consubstantial; therefore (C) Christ's humanity and divinity are not co-natural. While this is technically a "Barroco" syllogism (i.e. universal affirmative premise + particular negative premise = particular negative conclusion), it is nonetheless one in which the second premise is not a general proposition of the type "some x are (not) y" but is just a particular. Such propositions were permitted in Stoic logic whose unacknowledged influence may be detectable here. In any case, what is really at issue is whether "co-natural" is truly synonymous with "consubstantial," a point that is merely presupposed. Ps.-Eulogius is barely even pretending to be using Aristotelian arguments in the context of the disputation form.

Now this form of theological polemic made its way into the Syriac environment as well, unsurprisingly given the profound interconnectedness of the two linguistic spheres until at least the ninth century. For instance, a well-known text of this genre, Probus' *Epaporēmata against the Jacobites*,[32] had evidently been used in a discussion of some sort (whether oral or literary we cannot tell) in a Syrian monastery, for one of the monks concerned sent a letter about it to the foremost philosopher of his day (most likely the middle of the eighth century), George of the Arabs, seeking responses. Probus had originally said:

> "This single nature that you confess in Christ, is it created or uncreated? If uncreated, it is of God alone; but if created, it is that of a simple man. If you say 'both created and uncreated' you find yourself unwittingly confessing two natures."[33]

In his response to the monk's uncertainty as to how he should deal with this form of argumentation, George simply substitutes "hypostases"

31. *Thirty Chapters of Leontius against Severus*, in Diekamp 1907, p. 155,119-123.

32. Declerck 1983. This Probus, a Jacobite turned Chalcedonian, is not otherwise known to be the same as the Syriac philosopher of that name. Brock 2011 has raised the possibility of an identity—on the other hand, the relative philosophical sophistication of the Syriac Proba's commentary on *De Interpretatione* when compared against the *Epaporēmata against the Jacobites* does not work in favour of identity.

33. Ryssel 1891, p. 81.

or even "sons" for "natures" to show that just the same argument can be used against the Chalcedonians:

> "This one hypostasis which you confess Christ to have—is it created, or uncreated, or both created and uncreated? Now if it is uncreated, it is only of God, but if it is created, then it is only of a mere man. If you say both, you are found out to be like Nestorius, for you unwillingly confess two hypostases. (Alternatively): This one Christ and one Son that you confess: is he created, or uncreated, or created and uncreated? If uncreated, he is only God, but if he is created, then he is only human. And if you will say [he is both] created and uncreated, you yourself are found to be just like Diodore, Theodore, and Nestorius, for you confess two Christs and two Sons while not wanting to; I speak according to your cunning reasonings."[34]

This is really as far as George of the Arabs extends in using logic as an "impartial, 'technocratic' tool, wielded by an elite prepared to enter with zest into religious controversy" (see quotation above, p. 165 n. 6). All that is happening here in truth is that George is disposing of a sophism, inanely put out by a half-baked "philosopher" trying to deceive the unlearned. He clearly has little time for this whole line of reasoning, and nothing like it appears in George's extensive volume of Aristotelian studies. It is in fact more reminiscent of the anecdotes that appear in gnomologies about foolish pseudo-philosophy than a genuine contribution to making philosophy the handmaid of theology. Educated Romans enjoyed laughing at the vanity of such sophisms and unveiling their fallacies.[35]

We have not yet had cause to mention perhaps the best known Syriac scholar of late antiquity, Jacob of Edessa, who was in some sense George's teacher or mentor and with whose work George was intimately familiar. The only treatise by Jacob that comes close to using logic as a theological instrument is his *Encheiridion*, or *Handbook (of philosophical terms)* in which the learned bishop seeks to define a small number of philosophical expressions, viz. nature, substance, person, and species, that have some degree of theological import insofar as these words were used significantly in the major statements of dogma that were still so hotly contested in the Syriac Church of the seventh century.[36] His method is to take the regular Syriac expression (in the case of the above-mentioned terms) and

34. *Ibid.*

35. Diogenes in fact used a rather similar argument to dispose of such a sophism, by simply substituting the terms of the argument to make it work both ways. Aulus Gellius, *Noctes Atticae* 18.13.

36. Furlani 1925 and 1928; Hugonnard-Roche 2004, chap. II; Hugonnard-Roche 2006.

then to explore the possible, sometimes varied, meanings attaching to the underlying Greek equivalents, the aim in general being to align the Syriac philosophical lexicon more closely with its parent Greek.

This exercise is not carried out primarily to assist the learning of philosophy, but rather as a contribution to theological or dogmatical discussion. Especially relevant is Jacob's analysis of the meaning of "nature." He shows how philosophers and theologians have used words such as "nature" in homonymous ways, believing that they were talking about the same thing while in fact being at cross purposes. It is the definition of the philosophers that Jacob always prefers, and that of the theologians that he perceives to be misguided and unhelpful. Aristotle's *Metaphysics*, he asserts, is the text that defines expressions such as these and should be reckoned as normative. Yet on account of the constant confusion in the theological literature between *nature* and *substance (ousia*; in Jacob's Syriac, *ʾīytūta)*, it is incumbent upon him also to explore the latter, and for this he turns to the *Categories*, and also shows some reading of Philoponus' commentary on the *Categories* (reminding us again that the Syriac philosophers read and transmitted material from many Greek texts that were never translated). He explains the Aristotelian distinction between primary and secondary *ousia*, and that it is the former which, by referring to the concrete individual, equates to the *hypostasis* of the theologians and the Chalcedonian definition, although rather too often the latter have erroneously adopted his secondary (metaphorical) use of the word as referring to a universal.

What is the purpose of the *Encheiridion*? Jacob's investigation into the background and (mis)use of this terminology suggests that he believed doctrinal errors to have arisen as a result of differing (and incorrect) understandings and translations of Greek philosophical terms. We may be reminded of how Philoxenus of Mabbug criticised the old translation of the New Testament on the same grounds, of having missed the precise import of key theological terms and hence having misled whole sections of the Syriac community. However we may judge the accuracy or appropriateness of the argument, what does emerge clearly in any case is the sense of translation and philosophy as a battleground of ideologies and perspectives. For Jacob, half-knowledge and stunted understanding of difficult matters is dangerous and conducive of mistaken theology; while for Sahdona and many ascetical writers on the eremitic fringe, the same half-knowledge was dangerous because it gave the impression of a wisdom which was only to be found in the true philosophy of the ascetic lifestyle.

In sum, we can see how little a reading of the Syriac theological (especially doctrinally-pointed) literature helps us to understand why and how the Syrians began to study and to translate Aristotelian philosophy. The authors of the theological texts usually had little or no knowledge or understanding of philosophy and only rarely claimed otherwise. Usually these genres of theology are the direct descendants of late ancient genres of disputation and when they appeal to ancient authority, these authorities are invariably the Fathers of the Church and the Scriptures. When these authors do begin to claim for themselves some form of authority based on their usage of Aristotelian syllogistic, they fall so far short of the sophistication of the Syriac commentary and translation tradition that we can readily perceive a crudely-formed competition between monks half-remembering the student-summaries of Greek philosophy that were read in the monastic schools and which may still be found in their anthologies.[37] Jacob's *Handbook* attempts in a partial way to bridge what he perceives to be a damaging gap between the genres and discourses of Greek philosophy and the church's dogma, but he is something of a lone voice.

The context and aim of philosophy according to Syriac philosophical texts

The definition and goal of philosophy, both in general and that of Aristotle in particular, were matters that were always studied within the context of a student's preliminary cursus, as he approached the whole philosophical curriculum and also before the reading of an individual Aristotelian treatise.[38] Now if we hope that we might here find our Syriac authors expounding upon how the logical theories of these texts might be usefully applied to theology or Christology, we will certainly be disappointed. Rather, all the early Syriac commentators repeat in one way or another the explanations offered by their (often pagan) teachers, which were also the staple of the Alexandrian curriculum. Proba, the sixth-century doctor and philosopher from Antioch, wrote at some length in his Syriac commentary on the *De Interpretatione* on why one should read the book at all.[39] He labours the point because, he argues, one can gain no profit

37. See the example quoted at King 2013, p. 77, in which the language of the *De Interpretatione* is mimicked in a heated dispute over the succession to the catholicosate in 775. For a different point of view, see Vittorio Berti's article in this volume.

38. There is quite some modern literature on the genre, e.g. the summaries in Hadot 1987, Hoffmann 2006.

39. Hoffmann 1873, pp. 62-66, transl. 90-92.

from reading it without knowing clearly where you are headed. The point, he says, is not merely the discernment of true and false propositions, but that learning careful thought leads to right action—what Proba calls the "culmination of forethought." He quotes Plato to this end and clearly has in mind neither religious doctrine nor the monastic lifestyle, but simply that same virtuous philosophical life which was the desired aim of every tyro in the schoolhouses of Alexandria.[40] To put it another way, had Proba written his commentary in Greek, we would not here be given cause to think him a Christian at all. Apart from the monastic environment in which the Syriac manuscripts of his work were copied, there is nothing to distinguish his own conception of the task of philosophy from that held by his Greek and/or Platonist (pagan) teachers.

Sergius of Rēšʿaynā (d. 536), perhaps the best known of the early Syriac philosophers, wrote an entire seven-book treatise dedicated to the subject of the "aim of all the works of Aristotle."[41] Before turning to a detailed commentary on selected lemmas from the *Categories*, Sergius assigns an extensive portion of his work to those same questions of general prolegomena mentioned above. Notable in particular is his comparison of the various books of the *Organon* to the stages of building a house: the foundations are provided by the *Categories*, while the roof that keeps out the rain and enables the student to divine the true from the false is the *Posterior Analytics*, the intermediary books of *De Interpretatione* and *Prior Analytics* being the walls in-between.[42] The original version of this simile, designed to show that "the start-point of theory is the end-point of practice," was used as a familiar teaching aid in the Alexandrian schools and was well known also in its Syriac guise.[43] Ammonius and his pupils, including Sergius, used it in this rather specific way to refer to the respective roles

40. His distinction between theoretical philosophy that teaches "dogma" and practical philosophy that teaches "lifestyle" is also a topos of ancient philosophy. When he speaks of the "dogmas of the philosophers," Proba is again repeating a stock phrase that may be found in non-Christian Alexandrian philosophers—it does not refer in any sense to Christian dogma.

41. Hugonnard-Roche 2004, chap. VII-VIII. Sergius also wrote an abbreviated version, text and translation in Aydin 2016.

42. Watt 2008, pp. 765-767. The Sergian text may be found in London, BL Add. 14658, f. 2r-2v.

43. It may be found in Philoponus' *In Categorias* (Busse 1898, 10,17-11,33) which is based upon the lecture notes of Ammonius, so we may assume him to be the originator of the simile. Again in Olympiodorus (Busse 1902, 24,21-25,24); for Proba's version, Hoffmann 1873, p. 64,61; and again in the definition of *nīša/skopos* by Bazud (quoted *ibid*., pp. 113-114).

of the first four books of logic, in which the *Posterior Analytics* is the roof (perhaps counter-intuitively since this requires that *Topics* and *Sophistical Refutations* are merely appendices, a conception that is at odds with the internal structure of the *Organon* as "edited" by Andronicus of Rhodes). It is thus in the *Posterior Analytics*, rather than in the basic syllogistic of the *Prior Analytics*, that one finds the actual art of discerning the true from the false which was the goal of logic, the "culmination of forethought." All Syriac authors thinking about logic as a complete subject (even its opponents such as Dadišoʿ Qaṭraya) shared this position, even though the text itself was only translated late in the seventh century—most pupils at the monastic schools appear never to have progressed beyond the so-called "short *Organon*" that ends with the assertoric syllogistic at *Prior Analytics* I.7.[44]

Now within the context of this framework for thinking about how logic fits into philosophy, it would be wholly misleading to think that Sergius and his fellows were separating philosophy from religion. On the contrary, the main point of studying philosophy as a whole is a religious one. It is not merely a matter of logic being an indispensable tool for the understanding of all thought from the sciences to the Scriptures, as he asserts at the end of his commentary, but also, and this is in line with the Alexandrian tradition in which he was trained, that Aristotelian logic is the first stage of a curriculum that leads towards the true knowledge of intelligibles and ultimately to the knowledge of God. It is for this very reason that the idea of a truncated logical curriculum having its origin in religious fear about the dangers of Greek learning falls flat—though we shall return later to enumerate clearly the main arguments on this point. Sergius expected his readers to follow a spiritual path, the starting point being Aristotelian logic, the final goal contemplation of the divine. It is a religious goal, a Christianised version of the Neo-Platonist "religion" of Ammonius and Proclus. It is not a polemical goal, it is not about engaging in sectarian debate with Chalcedonians or East Syrian "Nestorians" and, most importantly, logic by itself is useless save insofar as it paves the way for the student to attain to the higher stages of the cursus.

In one of his treatises, an adapted translation of a cosmological work by Alexander of Aphrodisias, Sergius lays bare his motives:

> "Everything desires *the Being* [...] Knowledge of It/Him, that which we call *theōria*, is their fulfilment, because knowledge is the highest blessedness

44. For the ongoing debate over the exact nature and scope of the short versus the longer *organon*, see Watt 2017, esp. pp. 173-181. Pace Vagelpohl 2010, p. 134. On this aspect of Paul, Watt 2008, p. 771.

> and fulfilment for men, as has been demonstrated by us in the discourse *On Theōria*, and the head of all knowledge is *theōria* of It/Him."[45]

This is clearly the "knowledge" that is achieved through the instrument *(Organon)* of apodeictics, described in the *Posterior Analytics*, for which the first four books of the logical curriculum (including Porphyry's *Eisagoge*) are a necessary precondition. For Sergius, as for Alexander, this was the essence of Peripatetic philosophy.[46] The niceties of Christological debate are generally far from his mind in this treatise as elsewhere.[47]

The work he mentions entitled *On Theōria* may be one and the same as his *Mēmrā on the Spiritual Life*, which was later prefixed to his translation of the *Corpus Areopagiticum* and in which he outlines a curriculum leading from the study of Aristotelian logic, through Evagrian second science and eventually towards an *apophatic* contemplation of God as found in Ps.-Dionysius.[48] Fiori thus summarises Sergius' goal in this text:

> "Le *Discours* esquisse un *curriculum* idéal d'études scientifiques et théologiques qui modifie le *cursus studiorum* philosophique alexandrin en lui intégrant les catégories de l'ascétique évagrienne. Dans ce cadre, l'étude de la logique et des sciences profanes, réorientées dans une direction ascétique, conduit progressivement jusqu'à la contemplation de Dieu, à condition que l'introduction aux sciences ait été correcte, c'est-à-dire qu'elle corresponde à la φυσικὴ θεωρία d'Évagre."[49]

This explains and amplifies the oft-quoted comment from *On the Aims of the Works of Aristotle* to the effect that without philosophy there can be no true knowledge in the realms of medicine or theology.

Sergius' approach to the structure of the philosophical curriculum, with its end in the contemplation of God, continued to frame the purpose of philosophical study for centuries to come. Severus Sebokht, master of the monastery of Qennešrē, perhaps the best known centre of philosophical studies in Syriac, wrote that "syllogistic is useful [...] for the perfect

45. Fiori 2010, p. 143; see also King 2010, p. 182.

46. "If to become like God is the greatest good for man, and this comes through *theōria* and the knowledge of the truth, but the knowledge of truth is through demonstration, then demonstration is worthy of the most honour and assiduity and, on account of it, so is syllogistic." So said Alexander in his commentary on *Prior Analytics* (Wallies 1883, p. 6.8-12).

47. See further King 2010, pp. 178-183.

48. This otherwise unrecognized aspect of this text has been described in Fiori 2009 and in Watt 2011.

49. Fiori 2014, p. 77.

knowledge of the logical and demonstrative understanding *(theōria)* of those things said in the *Book of Apodeictics*, the Book in which truth is precisely demonstrated and distinguished from falsehood by means of the logical art."[50] Another Qennešrē scholar, George of the Arabs, suggests to us that philosophy is all about that "good" from God that brings benefit to rational man within the context of the philosopher's ascent towards divine knowledge.[51] For George, the intellect is man's point of contact with the divine and God's gift to the intellect is a form of spiritual illumination which, in his commentary on the *Prior Analytics*, he identifies as being "true philosophy." The study of philosophy from first principles is the unavoidable first stage on the road to "the perfect knowledge of *theōria*." The only direct relationship between syllogistic and Christian dogmatics that one may find is the claim that the three-fold shape of the syllogism is a hidden vestige of the Trinitarian-shape of reality. George certainly did not pen his commentary because he hoped it might be handy in defeating a Chalcedonian or Nestorian in open debate.

The persistence of this Alexandrian approach to the goals of philosophy may be discerned also in Sylvanus, an East Syrian bishop of Qardu who belongs probably in the late eighth or early ninth century.[52] Sylvanus supplemented with his own thoughts the works of the eighth-century Syriac apologist Theodore bar Koni on the *Organon*, dealing with preliminary questions as well as details of both the *Categories* and *De Interpretatione*. This procedure is described as gathering the findings of the pagan philosophers and relating them to the Scriptures. Early on in his treatise, Sylvanus offers five definitions of philosophy. The first definition is simply that philosophy is the study of what exists insofar as it does exist;[53] it has no limited aim but is focused on all existents, both sensible and intelligible. The second is that "philosophy is exact knowledge of divine and human things" which is interpreted by Sylvanus to mean no more than "knowledge of intelligible

50. Wright 1870-1872, III, p. 1160b.

51. For the following, see Miller 1993. The most important passages for us may be found on pp. 314-315, 318. One may distinguish between George's *Commentary on the De Interpretatione* and his letters, though the latter still show a cautious approach toward any direct application of logic to dogma.

52. Teixidor 2010, p. 675. Sylvanus seems to have read the *De Generatione et Corruptione*, as did his near-contemporary Timothy, who discusses it in *Ep.* 42 (Berti 2009, p. 319). It seems most likely to me that both read it in Greek, although a non-extant Syriac translation remains a possibility.

53. Hespel 1984, pp. 42,47-43,45.

and sensible things."[54] The third is that philosophy is "the contemplation of death,"[55] the philosopher's primary goal being to live and die well. As close a union with God as possible constitutes the fourth definition,[56] while the fifth bestows upon philosophy the title "mother of all knowledge" because even medicine and astronomy are nothing but so many observations, while it is the philosopher who has real knowledge of their subjects.[57] As Sylvanus and his readers knew full well, these definitions are the same as those given by Ammonius in fifth-century Alexandria.[58] He may have taken his definitions from a compendium, or perhaps directly from Paul the Persian who puts it in a very similar way, but neither are saying anything novel nor re-orienting the definition or purpose of philosophy in any way, even as late as the ninth century.[59]

Sylvanus next describes the "aim" *(nīšā*, *skopos)* of philosophy in just the same terms as did Sergius before him, namely by describing the building of the house in which one thinks top-down (I need a roof to keep the rain out, so I need walls to keep the roof up, etc.) but lives bottom-up (I must build the foundations first before the walls, etc.).[60] Sylvanus' division of philosophy also recalls that of Sergius:[61] there are three types of theoretical philosophy *(theōria)*, viz. divine science, natural science, and knowledge (i.e. *mathēmata*); the first is further specified as being the science of "spiritual natures" (including God Himself), the second of "sensible natures" and the third as the science of "skills/arts."[62] Traditionally, the *mathēmata*

54. *Ibid*. pp. 43,6-14.

55. *Ibid*. pp. 43,15-44,12.

56. *Ibid.* p. 44,13-23.

57. *Ibid*. pp. 44,24-45,21.

58. Busse 1891, pp. 2f.

59. Hein 1985, pp. 86-130, provides an overview of the reception of this particular question in the Syro-Arabic philosophical literature.

60. Hespel 1984, p. 46,11-22. We may surmise that Sergius is his source here. The same simile is found in Philoponus (Busse 1898, p. 11,15 ff.), and since this work is taken from the lecture notes of Ammonius, the idea almost certainly goes back to the master. However, since Sylvanus generally follows Ammonius' commentary on the *Eisagoge* and this simile is not found in that text, it appears more likely that Sylvanus found it in Sergius or some other mediatory compendium rather than directly in Philoponus or Olympiodorus, who also has it (Busse 1902, p. 24,21 ff.).

61. *Ibid*. pp. 45,23-46,7.

62. Sergius has two slightly different ways of dividing philosophy along these lines, as described in Watt 2011, pp. 242-244, and, with a different approach, in Fiori 2014, pp. 80-81. Sylvanus falls well short of Sergius' rather complex Dionysian/Evagrian

are intermediate between the natural and the divine sciences;[63] in one of Sergius' commentaries they are placed last as in Sylvanus, who may therefore be copying Sergius here.[64]

Sylvanus thus presents himself as a typical product of the Syriac philosophical tradition. He teaches in the mode of Sergius and the other followers of the Alexandrian method, he remains oriented towards the aims and expectations of Greek higher learning, and he buys wholly into Sergius' vision of philosophy as the means by which the wise man may learn not only to live the good life but even to achieve closer union with God through exercising both its theoretical and practical parts. For Sylvanus, this was the purpose of philosophy and it was an end in itself.

The Neo-Platonist dream of reaching the heavens by way of philosophy might thus be expressed either in traditional Greek, or in more Christian terms, without much, if any, real change of meaning, not because the two are opposed but precisely because a significant mainline stream within the church viewed its pagan philosophical past as essential and valuable.[65] A late antique "Christian" philosopher such as David may quote Plotinus favourably to this effect and add a reference to Homer to defend Aristotle's view that one must proceed from natural science to theology only by way of more abstract learning.[66] What appears to have been added uniquely by the Syriac contribution was an integration into this curriculum of the philosophic-theology of Ps.-Dionysius. For the Alexandrian curriculum quite clearly envisaged an ongoing cursus through Aristotle to Plato, a complex and delicate system with a clear end.[67] And yet Plato for the Syrians became in practice little more than the pseudo-ascetic master of the monastic anthologies described earlier.[68] Instead of this, the system of the Areopagite appears to have in some sense been substituted for the Platonic dialogues as the representative of that higher form of philosophy

cursus which in Sergius is used as a complement to the Alexandrian Aristotelian system.

63. Busse 1891, p. 11,22 ff.

64. Hugonnard-Roche 2004, pp. 153-154. Also, typically for a learned East Syrian, Sylvanus gives medicine as the primary example of one of these skills, whereas in the Ammonian system the subdivisions of *mathēmata* are the parts of the *quadrivium* (astronomy, arithmetic, music, geometry). See Fiori 2014, pp. 80-81 and note 87.

65. Lössl 2014.

66. Wellmann 1882, p. 7, a source used by the commentators on Aristotle in a number of places, most exhaustively by the commentator David, e.g. Busse 1904, pp. 58-59.

67. Hoffmann 2006, pp. 605-614.

68. Hugonnard-Roche 2009.

which led one beyond the realm of the particulars, which were especially the concern of Aristotle.[69] In this way, Syriac theologians could also take ownership of the religious visions of the pagan Proclus, whose thought lies behind that of the Areopagite. In fact, the "Dionysian" way of doing theology/philosophy may be identified throughout Syriac literature, and especially in connection with the Qennešrē school. Manuscripts of the Dionysian corpus became widespread in the West Syriac schools soon after Phocas of Edessa published his revised edition of Sergius' older translation,[70] relying on the improvements in translation techniques developed by his Qennešrē-based predecessors, Athanasius of Balad and Jacob of Edessa.[71] The first book of Jacob's *Hexaemeron* is heavily indebted to the *Celestial Hierarchy* and Dionysius is a major patristic authority for Jacob even in matters of canon law.[72] For George of the Arabs (a pupil of Jacob's), it was the *Ecclesiastical Hierarchy* above all that made sense of the mysteries inherent in baptism and Eucharistic liturgy.[73] The Qennešrē scholars integrated both Ps.-Dionysius and Aristotle into their curriculum. They also believed that ascetic practice and participation in the mysteries of the Holy Church were integral parts of this cursus. They, like Sergius, had taken the Alexandrian philosophical curriculum and turned it into a Christian philosophy.

The Graeco-Syriac tradition

What is becoming increasingly evident as research progresses is not only this similarity between the Christian Syriac scholars of late antiquity and their Greek counterparts, but that no strong linguistic divide should be laid between them at all. For the most part these authors worked as much through the medium of Greek as in the Syriac language. A number of observations will help to make this latter point quite clear and to qualify the notion of a discrete system of "Syriac philosophy" for the pre-ʿAbbāsid era. It has been observed, for instance, that Sergius of Rēšʿaynā wrote a Syriac commentary on the *Categories* in the absence of a translation—he

69. Bettiolo 2005; Watt 2011; Fiori 2014, § 3.

70. There are numerous manuscript copies of Phocas' translation of the corpus dating from the eighth and ninth centuries from all over the Syriac-speaking region—as early as 750 a copy was made at Jerusalem.

71. See Phocas' very informative preface, Van Esbroeck 1997, p. 172.

72. On the former, the overall argument of Wilks 2008; on canon law, Teule 2008, pp. 90-91.

73. Codrington 1913, p. 11. Dionysius is also quoted as a key authority on spiritual matters in his letters (e.g. Ryssel 1891, pp. 75-77).

expected his readers to read Aristotle in Greek.[74] Students at the various schools of Syria and Mesopotamia in the sixth and seventh century were still expected to do exactly as the students in Alexandria had done, to study the original text of the author along with the commentary of their "lecturer." Teachers only translated material into Syriac as needed for pedagogical reasons. For instance, George of the Arabs adapted Philoponus' commentary on the *Categories*, not to add his own new ideas but simply to clarify its arguments for his students in their own mother tongue. This does not denigrate George as merely some hack lecturer, but to suggest that what exists (or ever existed) in Syriac is only the tip of the iceberg of what was once "read" in the Syriac monasteries. Only a few of Philoponus' works were translated,[75] but there is no doubt that he was widely read (in Greek) and was an influential presence for writers such as Jacob, who made extensive use of the *De Opificio Mundi* in his *Hexaemeron*,[76] and Severus Sebokht who developed Philoponus' work on the astrolabe.[77] The repository of Greek books in Syriac monastic libraries must once have been enormous. Some material evidence of this survives, such as the palimpsests of Euclid and Homer;[78] other sources testify to it, e.g. the story of Mara of Amida's removal of a library from Alexandria to Mesopotamia.[79] The letters of the patriarch Timothy indicate that in the early ʿAbbāsid era a researcher might reasonably expect to find copies of a broad range of the Greek commentators in the monasteries of northern Mesopotamia, and fragments of these survive;[80] further evidence may be found in the direct influences exerted on Syriac writers by texts that were never translated: Aristotle's *Metaphysics* on Jacob of Edessa's *Encheiridion*; the *Meteorology* for his *Hexaemeron*.[81] The extent of the penetration of the Alexandrian pedagogy around the eastern provinces affected what was read and what was available to interested readers well into the Islamic era.

74. Watt 2010a, pp. 30-33.

75. Šanda 1930.

76. Wilks 2008.

77. Neugebauer 1949 and 1959. These essays demonstrate both that Sebokht belongs firmly within the Alexandrian tradition and that he went some way beyond it.

78. Brock 2007, p. 301. The Euclid was copied as late as the eighth century, when there was evidently still a demand for these texts in Syrian monasteries. They became palimpsests in a later age. For evidence of the novelist Heliodorus being read by Syriac authors, see Corcella 2008.

79. Greatrex 2010, p. VIII,5.

80. Brock 1999; Furlani 1916a and 1922b.

81. Furlani 1921; Wilks 2008.

The summaries-for-students that make up a large proportion of the philosophical material that may be found scattered around the extant Syriac manuscripts will further flesh out this picture of a pedagogical *oikumenē* around the eastern Empire that readily bridged the language divide. These summaries were almost always written in Greek and then translated at some later stage when students could no longer be expected to read Greek—they were not devised by Syrians because they wanted a shorter version of what Greek students learned. The situation is parallel to that of the students of law in Beirut whose textbooks were in Latin until sometime in the sixth century when Greek summaries and paraphrases had to be produced by lecturers who found that their students were no longer prepared to learn Latin for the purpose.[82] The following is an indicative list of Syriac summaries and compendia:

1. A compendium ascribed to Philoponus/Stephanus, but in reality a compendium of Alexandrian general introductory material that was translated into Syriac before 897.[83]

2. At least one similar (probably not identical) compendium was used as a source by Paul the Persian.

3. George of the Arabs used an anonymous commentary/summary of the *Prior Analytics* for his own work on the same.[84]

4. Syriac "divisions of philosophy" are extant that depend upon the prolegomena attributed to Elias and David.[85]

5. A scholion attributed to Olympiodorus has been shown mostly to derive from material in Elias' commentary on the *Categories*, supplemented by further matter from Olympiodorus himself. The scholion's source was probably already a Greek compilation of introductory material.[86]

6. Excerpts from Jacob (Severus) bar Šakkō and from Berlin MS Syriac 90 (Sachau 116) presuppose two further commentaries on the *Categories* known to the Syrians which differ in matters of detail from known Greek commentaries.

7. A piece attributed to an otherwise unknown Eusebius goes back to a source deriving from the school of Ammonius.[87]

82. King 2008, pp. 378-386.

83. Edited in Baumstark 1900, who also made the ascription. Daiber 1985 deals with the history of this text's influence on later Syriac writers.

84. Furlani 1923, pp. 332-333.

85. Hugonnard-Roche 2004, pp. 105-107.

86. Furlani 1916a.

87. Furlani 1922b.

8. A translation of the scholion on *Categories* found at *Commentaria in Aristotelem Graeca* IV.xi-xii, which may be from Porphyry's lost question-and-answer commentary.[88]

9. A source or sources underlying Athanasius of Balad's *Introduction to Logic*. At least one of these was also used by John of Damascus for his *Fount of Knowledge* and hence was not a Syriac source.[89]

10. Moving away from logic, we need also to recall the Syriac version of Nicolaus of Damascus' summary of material from *Physics*, *Meteorology*, *De Caelo*, and *De Generatione et Corruptione* which became well known in Arabic.[90]

The last-mentioned should serve as a reminder that although extant philosophical material in Syriac is mostly connected to logic, interest in other areas was not lacking. Sergius' philosophical concerns extended to cosmology (in a manner not dissimilar to that of his contemporary Philoponus)[91] and Jacob's to both physics and metaphysics.[92] In fact, the tradition of authoring commentaries on Genesis *(Hexaemera)* as excuses for general cosmologies gave Aristotelian physics a good outing in Syriac. Turning to other fields of learning, the Syrians' unquestionable expertise in the fields of astronomy and medicine was legendary and even their ventures into mathematics are now being further explored.[93]

The critical point is not simply that there was a mass of Greek material in the library repositories of the Syriac schools/monasteries; but that these were there as part of the self-conscious adoption/continuation of the late antique Alexandrian style and system of higher learning.[94] At least until ʿAbbāsid times, and even beyond, it is the continuity in the cultural environment of the region that must be stressed over the change elicited by loss of direct contact with Byzantium.

88. Furlani 1914.

89. Furlani 1916b and 1921-1922.

90. Drossaart Lulofs 1965.

91. He translated both the *De Mundo* and Alexander of Aphrodisias, *On the Principles of the Universe*.

92. The former in his *Hexaemeron* (see now Villey 2018), left unfinished on his death and completed by George of the Arabs, in which he interacts with Philoponus among others on issues of cosmology; the latter in the abovementioned *Encheiridion*.

93. Takahashi 2011; Hugonnard-Roche 2014. On all matters of the wider science, all the chapters in Villey 2014 ought to be consulted.

94. Daiber 1986 provides extensive evidence, much of it from areas other than logic, that the form in which the Syrians taught and applied philosophical studies was taken from the Alexandrian summaries of Hellenistic science.

Pre-ʿAbbāsid logic

What picture do we obtain when we take a bird's-eye view of pre-ʿAbbāsid logical texts written in Syriac? What overall sense of their purpose can we discern, and what inner motivations did the "movement" have, so far as we can tell from a consideration of their overall scope and the genres that are represented in the corpus?

We would begin with the trio of sixth-century logicians Sergius (one large commentary and numerous shorter pieces on themes relating to the *Organon*), Proba (three commentaries on the *Organon*), and Paul the Persian (*Introduction to Logic* and the *Elucidation of the De Interpretatione)*. Sometime later, we have the Qennešrē school of Severus Sebokht (one treatise on the *Prior Analytics*, two letters on the *De Interpretatione*,[95] plus his better known astronomical works) and his pupils, Athanasius of Balad (*Introduction to Logic*, and translations of the *Organon*, especially its later parts), Jacob of Edessa (primarily his important *Encheiridion*, also his *Hexaemeron* and a translation of the *Categories*), and George of the Arabs (large commentary on *Categories, De Interpretatione*, and both books of *Prior Analytics*, as well as completer of Jacob's *Hexaemeron*). Aḥudemmeh, who wrote on psychology, should not be omitted,[96] and a sizeable corpus of anonymous texts probably meant for students, such as a fragmentary commentary on *Categories* in a Vatican manuscript, and a riddle-and-answer text on the use of logical definitions.[97] Add to this the full weight of all the compendia and summaries outlined in the foregoing section.

None of these texts is concerned with Christological issues or with the use of logic in sectarian debate. This is not to say that their interest is not "religious" in the broad sense in which Plotinus and Proclus were undoubtedly "religious" philosophers. Even in those cases where it feels as though use is being made of "Aristotelian" technical terms in order to bolster Christological formulae, this is rarely explicitly the case. The classic case of this genre of "definitions-literature" is Jacob's *Encheiridion*, which functions rather as a counter-example to the hypothesis that logical texts were made for the purpose of strengthening Christological debates, for Jacob demonstrates that the philosophical terms that his students are accustomed to learn in the first stages of their course are simply not the

95. Reinink 1983.

96. Because Aḥudemmeh's psychology was influential among the Syrians not merely on the question of the soul but also to writers on logical definitions. See Furlani 1922a.

97. Aydin *forthcoming*; Furlani 1919.

same as their apparent equivalents when wielded in the Christological arena—there is a fundamental difference between the meanings assigned to these words by the (Greek) philosophers and those meant by the Church Fathers. Jacob's principal assertion here is that when one wants to discuss theology, it is to the Fathers' usage that one must turn, not the usage of philosophers, which should be retained instead for "doing" philosophy.

The relative importance of "the Fathers" over and above "the philosophers" when it came to debating doctrinal positions must be balanced against the view that philosophy was seen as theology's handmaiden in this enterprise. Participants in the Christological debates (and not just in Syriac) were at pains to demonstrate agreement between their own formulae and those of the most august of the Church Fathers. A classic case may be found in the works of John of Damascus and Theodore Abū Qurra, the two luminaries of the Melkite Church in the early Islamic era. John's famous trilogy *The Fount of Knowledge* was divided into sections on logic, heresies, and orthodoxy; yet in spite of his obvious concern to expound the basics of logic, for which he seems to have adapted a school handbook on the early parts of the *Organon* and made use of the "definitions" genre, it is the biblical and patristic references that support the weight of argument in his discussion of orthodox doctrine. Large-scale *summae* such as his rarely integrate philosophical discussion into matters of Christology. When authors *have* done so, their aim is generally to unveil fallacies or inconsistencies in "orthodox" pronouncements and emphasize the epistemological gap between theology and philosophy.[98]

The philosophical pursuits of the Syriac speaking "Jacobite" Church (the "West Syrian" or "Syrian Orthodox" Church, which had disestablished itself from Byzantine orthodoxy during the sixth century) were even less interwoven with issues of Christology. The principal source used by John of Damascus for the *Fount of Knowledge* was also utilized by the Jacobite Athanasius of Balad for his own (Syriac) *Introduction to Logic* and yet while John at least gives the appearance that the budding theologian might want to study Aristotle so as to establish the superiority of his Christology, Athanasius gives no hint at all that such might be his interest, and that despite his being the patriarch of his sect.[99] The very presence of Athanasius, the philosopher-theologian who became patriarch of his Church, gives the lie to Fārābī's meta-narrative of the course of philosophy—for it was

98. John Philoponus does this in his *Letter to Justinian*, the *Tmēmata against Chalcedon*. So also Sergius the Grammarian in his letters to Severus of Antioch (transl. Torrance 1988) on the inconsistencies between Miaphysite doctrine and Aristotelian physics.

99. For the text of Athanasius and discussion of sources, Furlani 1921-1922.

this patriarch, who wrote works on logic that steer clear of dogmatic speculations, who was also responsible for the translation into Syriac of the latter parts of the *Organon*, those books that Fārābī would have us think were forbidden by Christian leaders. It should no longer be asserted in modern scholarship that religious rulings had anything to do with the fact that Syriac students often stopped their studies once they had reached the end of the assertoric syllogisms at *Prior Analytics* I.7.[100] In fact, the only witnesses to this truncated *Organon*, Proba and Paul the Persian, were both marginal figures from an ecclesiastical perspective.

Paul the Persian almost certainly wrote his *Introduction to Logic* in Pahlavi and thus only in a certain sense belongs to the Syriac tradition. Yet his works were translated into Syriac by Severus Sebokht for use in the teaching curriculum at Qennešrē and so their content does have a bearing on our investigation. Paul the Persian did not write for Christian schools but, in the context of Sassanid court patronage, "translated" (in its broad sense) the basics of the Greek curriculum. The *Introduction to Logic* begins with a discussion of the relative epistemological status of philosophical demonstration (achieved of course through Aristotelian syllogistic and apodeictics) vis à vis religious faith (not only Christian and Zoroastrian theologies are in view, but Manichaean, Buddhist, and Jewish probably as well). "Philosophy is the true knowledge of totality,"[101] he writes in his very first line, and proceeds to favour philosophy over religion to such an extent that he rejects his own Church's teaching on knowledge and faith as received from the works of the Fathers, and instead draws deeply from the Zoroastrian epistemology.[102] It was probably this attitude that cost him his episcopal career and motivated his conversion to Mazdaeism.[103] And yet, despite all this, Paul remains a key witness to the truncated form of the *Organon*.[104] It should by now be clear that the shorter form of Aristotelian logic that crops up from time to time in our sources had neither a religious nor a specifically Syriac motivation. The polarity long *Organon*/short *Organon* is in no way parallel to other polarities

100. See discussion in Watt 2017.

101. Land 1862-1875, IV, p. 1,4.

102. Bruns 2009, pp. 40 ff. This article finally succeeds in locating Paul firmly within his Zoroastrian context.

103. Bruns 2009, p. 47.

104. His *Introduction to Logic* ends with a summary of the basic three figures of the assertoric syllogism, enumerating the details of each mode for each figure, followed by a discussion of the perfection of these figures. He does not enter at all into the modal syllogistic which is the subject of *Prior Analytics* I.8 ff.

that often exist more in the mind of the historian than in the sources themselves such as Greek/Syriac or Christian/Pagan.[105] Looking solely at Syriac texts, we must reiterate two vital observations, first that the short *Organon* was used by Paul the Persian and Proba of Antioch, the two least ecclesiastically committed characters in the Syriac philosophical prosopography, and secondly that the long *Organon* was translated by major ecclesiastical figures who believed that the art of demonstration was a key element in the religious man's ascent toward contemplation of the divine. Fārābī was quite wrong to believe that the truncated *Organon* was shortened on the basis of a dogmatic ruling.[106] He argued that the bishops disallowed the later parts of the *Organon* because these were harmful to religion whilst allowing the earlier parts because these *were* conducive to religious apologetic. Yet, as we have seen and continue to find throughout our survey of philosophical and theological literature, it is impossible to come up with any reason why this should be so, for students of logic even within the church's ambit did not study the first two books because they thought this might bolster their doctrine, nor is there anywhere the slightest hint that anyone thought hypothetical syllogisms endangered faith in a way that assertoric ones did not.

For churchmen, as we have seen, arguments from patristic authority already carried inestimably greater weight than arguments from cold logic. This scale of values held true equally in Greek and Syriac spheres. It may be found in John of Damascus, as already noted, and in the correspondence between Severus of Antioch and a priest named Sergius. The two men disagreed over the interpretation of the formulae of Miaphysitism, seemingly because Sergius perceived an irreconcilable difference between these and the Aristotelian doctrines of mixture as laid out in *De Generatione*

105. Watt 2010a shows how we must think of the "Syriac" philosophical tradition rather as "Graeco-Syriac," while Watt 2008 and 2017 deal with the truncated *Organon* and shows how this was a common Greek phenomenon that was occasionally transposed into Latin and Syriac.

106. Pines 1996 believed him and although Fārābī's narrative has been shown to be fictitious, his general attribution of religious motives to this "shortening" is often retained, e.g. Vagelpohl 2010, p. 144. In fact, it was precisely the "most prominent Syriac scholars and translators" who *did* study and translate the whole *Organon*, and they were also prominent churchmen. The appeal to Ephrem's fulmination against the venom of the Greeks may be misleading—he was fighting a losing battle even in his own day. Once it is properly appreciated that the shortened *Organon* was neither distinctively Syrian nor a result of religious scruples, all sorts of objections to theories of Syriac influence on Arabic texts may be the more easily dismissed, for example objections to the otherwise evident Syriac influence on the Ikhwān al-Ṣafāʾ identified by Baffioni 1991.

et Corruptione. Here it is the very incoherence of the two disciplines which Severus eventually rides roughshod over—the bottom line is that the Fathers of the Church simply have more authority than Aristotle.

The ʿAbbāsid era

We have stressed the continuity between the Alexandrian pedagogy and that of late antique pre-ʿAbbāsid Mesopotamia. It will hardly be surprising if the same continuity is not found into the ninth century and beyond in philosophy as well as medicine, for which the Syrians of that age were better known.[107] In the middle of the ninth century, when grammars of the Greek language were still being written for patrons in Edessa,[108] the caliph's doctor Gabriel Bokhtishoʿ and his contracted translator, Ḥunayn ibn Isḥāq, were travelling across northern Mesopotamia looking for copies of Galen's *De Demonstratione*, a text that was thought (somewhat unfortunately) to be the equal of the *Posterior Analytics*.[109] They were not backed by Arabic patrons who wanted to get hold of the contents of this text. Ḥunayn translated it for Syriac patrons.[110] The *Posterior Analytics* did not even exist in Arabic until the tenth century and hence the Alexandrian logical course, which had been practiced by the Syrians continually since the sixth century and which had all been translated into Syriac by the end of the seventh, was simply unavailable for monolingual Arabs at least until the tenth century when the *Posterior Analytics* was finally translated by Abū-Bišr Mattā, a Syriac master who had himself been taught within that pedagogical structure that we have been describing. Syriac higher learning need not simply be subsumed into a grand narrative about transmission and preservation (either one in which their "contribution" is side-lined or one in which it is over-egged) as if they carefully put the books of Aristotle into cold-storage until somebody should turn up with the verve to "rediscover" them. Rather, they continued doing what educational

107. Note the recent discovery of more of Sergius' medical translations by Bos & Langermann 2009 and Kessel 2012, the latter being excellent evidence that Sergius saw his own task as being the transposition of the Alexandrian teaching tradition to the educated elites of the eastern provinces.

108. Donnet 1982.

109. As described by Ḥunayn in his *Risāla*, chap. 115 (transl. Bergsträsser 1925, p. 38). The *Posterior Analytics* had of course already been translated into Syriac in the seventh century, though no monolingual Arabic reader was able to study it until the tenth.

110. Sergius had already said that medicine was a key application of the study of logic. The former became the discipline for which the Syriac communities were best known in the ʿAbbāsid era.

institutions in the Empire had been doing for some time, using the same material, to the same ends, for the use of their own stakeholders.

Did this picture begin to change during the course of the ninth-tenth centuries, and if so why and in what way? To answer this, we could usefully turn to the literary genre of open religious debate. Throughout our period, these reported discussions between representatives of religious groups, usually in front of judges representing political authorities, formed a common genre of religious writing. We have mentioned above how little this genre was related to the teaching of philosophy in the schools. These "debates," to the extent that they took place within the real world, were either show-pieces (often taking place in front of a major political figure or even the emperor) or else they were means of winning political battles between warring communities (often in cases within the Persian Empire, when the *marzban* sitting in judgment could hardly care less whether either the Bible or Aristotle supported the Nestorian or the Miaphysite interpretation of the person of Christ). Now, as a literary genre with some basis in real life events, this form of open debate persisted and indeed flourished under the ʿAbbāsids. We might note, for instance, that the debate between the giants of the Melkite and Jacobite traditions, Abū Qurra and Abū Rāʾiṭa, which took place in the presence of a Muslim official in the early ninth century,[111] is in many ways no different from comparable debates that had taken place under the eyes of the Persian *marzbans*.

Abū Qurra was something like a successor to John of Damascus, for whom, as we showed, the balance between rational and patristic authority weighed heavily in favour of the latter. Abū Qurra sustained many of John of Damascus' assumptions and extended his influence into the first ʿAbbāsid century. His arguments display all the sophistication common to the theologians of his era, and yet even so what remains critical in his argumentation is the accurate and effective citation of the Fathers of the Church and to square their pronouncements with the formulae laid down by the Church Councils.[112] In general, the style of these early Arabic-speaking apologists stands in continuity with the Syriac apologists of the previous century; many passages in Abū Qurra closely resemble the dialectic of George of the Arabs' letters, with their "clever" answers

111. Graf 1951, pp. 163-165 [text].

112. See, e.g. PG 97, col. 1513, where it is clearly the fact that the Chalcedonian creed agrees with the dogmas of Athanasius and Cyril that is the driving argument for Abū Qurra. See also his discussion with David (Griffith 2001, p. 41), in which he seeks "the opinion of the logicians" but only insofar as this might (or might fail to) vindicate the statements of the Fathers, wherein doctrinal orthodoxy is found.

and *reductiones ad absurdum* based, theoretically, on assumptions held in common between the disputants. In terms of logic, such material belongs to the latter parts of the *Organon*, the *Poetics* that preach to the crowd, or the *Topics* that teach "useful" dialectical skills, but is far removed from the science of demonstration elucidated in the *Posterior Analytics*. In his treatise on the Trinity, Abū Qurra uses "logic" to dismiss as irrelevant certain common but ill-considered objections to his own doctrine.[113] A proper understanding of the difference between the name of a particular and the name of a universal, for instance, may enable one to escape from some of the *reductiones ad absurdum* thrown at Christians by Muslim apologists.

Abū Qurra's sparring partner in debate before the caliph, the "Jacobite" Abū Rāʾiṭa, who may have been the first of his denomination to write in Arabic, follows the same procedure, using "sound, lucid reasoning, and clear, genuine verses from God's scriptures, the Old and the New, together with testimonies from the forefathers on which there was agreement."[114] His modern editor has accused Abū Rāʾiṭa of deploying all the arts of dialectic without real logic or transparency of thought, especially in his dealings with his Christological opponents.[115] There is, however, a contrast between this and the method he adopts when in discourse with the *mutakallimūn* (Islamic theologians), for whom he reserves a greater degree of terminological clarity and rigour. In his defence of the Trinity against Islam, Abū Rāʾiṭa draws on the works of John of Damascus to apply the Aristotelian definition of oneness to the question of God's quiddity.[116] Not only are these Christian apologists being forced to defend issues that their forebears had not needed to dispute, they are also hunting for new grounds of common authority, and to some extent this may be found in philosophical logic more easily than in religious scriptures and traditions. Abū Rāʾiṭa's protégé Nonnus of Nisibis developed similar themes, although in Griffith's opinion he paid only "lip service" to the argument from reason.[117]

All the data do suggest that in that first ʿAbbāsid century a new tendency was making its presence felt, for the caliph was himself taking an increasing interest in religious debates and the sophistication of the Muslim challenge was growing, as may already be sensed from the urgency and greater transparency of argument in Abū Qurra's interlocutions

113. Lamoreaux 2005, pp. 183-193.

114. Quoted at Griffith 2001, p. 51.

115. Graf 1951, pp. xxviii-xxix; see also the comments of Griffith 1980, p. 170.

116. Keating 2019.

117. Griffith 1991, p. 137.

with the *mutakallimūn*. The relationship between *kalām* and Aristotelian philosophy was never inevitable, but the patriarch of the Church of the East from 780-823 CE, Timothy I, gives us a taste of its future direction when he narrates an account of his meeting with a *mutakallim* who claimed to be an expert in Aristotle.[118] Timothy, who had been brought up in the Syriac educational system and gone through at least a basic philosophical curriculum,[119] unmasks his disputant for what he is, nothing more than a rhetorical "Aristotelian."[120] Nonetheless, Timothy assures us, debates like this are becoming increasingly common and the day is not far off when, under the impulse of the desire to defend or propagate religious doctrine, the Arabs too will study philosophy properly. When it comes to inter-confessional disputes, however, Timothy shows his true colours by relying primarily on biblical and patristic authority, as was the case with the classic apologists we have already mentioned.[121]

The patriarch's letters are a rich and, until recently, unplumbed source for the intellectual history of the era.[122] He drew on Muslim theology to develop his version of a nascent Christian *kalām*, and on his own cultural background for the Aristotelian philosophy. For the moment, he does not naturally think to engage in a court-style dispute with, say, Jacobites and attempt to deploy Aristotelian logic to unseat them. The two worlds, of inter-confessional and inter-religious disputes, seem to remain sealed off from one another in terms of the method adopted for each. Yet he can already imagine that the philosophical learning of the Syriac monasteries is soon going to be needed in the new arena of Christian-Muslim dispute. Timothy had already found that Arabic linguistics as a scientific field was streaking ahead of its Syriac counterpart and felt that the solution to developing a Syriac linguistics was to apply the rigour of logic to that field.[123] What more obvious than to do the same with theology? Al-Mahdi's famous

118. *Ep.* 40 edited in Cheikho 1983. For the world of Timothy and his correspondence Berti 2009 is now fundamental.

119. Timothy's letters display both his interest in promoting philosophical study within his church by gathering materials from the Alexandrian commentators (*Epp.* 19, 43, 48) and his own competence in this field in responding to questions about formal logic posed by monks in Mosul (*Ep.* 42).

120. Griffith 2007b, pp. 113-114.

121. See *Epp.* 34, 35, 36.

122. "[T]he study of his letters reveals Patriarch Timothy to have been much more attuned to developments in Islamic intellectual life than appears just from a reading of the ever popular record of his conversations in the *majlis* of the caliph al-Mahdī." Griffith 2007b, p. 132.

123. King 2012, pp. 199-201.

request to Timothy for a translation of the *Topics* illustrates nicely, however, that the impetus for this development comes from the *mutakallimūn*, whose starting point is the theological fact of *tawḥīd* (God's oneness) and the questions that arise from the problem of theological epistemology, rather than from a deep philosophical tradition which ran along Alexandrian lines—for the *Topics* concerns arguments to be used in dialectic and is thus well-suited to the court-dispute scene (and thus far al-Mahdi's request makes sense), but no philosopher brought up on any incarnation of the Alexandrian cursus would dream of *starting* with that treatise, or even of incorporating it very seriously into the ladder to knowledge. For Sergius or Severus Sebokht, the *Topics* was an afterthought of the *Organon*.

We need to be clear about what this shift amounts to. It does seem that the initiative for a thoroughgoing deployment of Aristotelian logic in theological debate came primarily from the Muslim side of the equation, as may be seen in the work of Abū Īsā al-Warrāq and others.[124] This should not be taken to imply that the Syrians were only now beginning to take an interest in these matters. The letters of Timothy make it quite clear that he is already well versed in the study of Aristotle from his monastic background,[125] and that he could easily gather a great number of books, both in Syriac and Greek, from the monastic libraries of northern Mesopotamia, books which treated not only the well-known texts from the "shortened" *Organon*, but also its latter parts—copies of the *Poetics*, for instance, and scholia on the *Topics* that he knew he would find there.[126] These monasteries retained the form of the Alexandrian philosophical curriculum both in Timothy's day and well beyond, when in the tenth century they supplied Baghdad with its new teachers of logic. Furthermore, we saw above how philosophical authors of the eighth/ninth century, Sylvanus and his predecessor Theodore bar Koni, were still functioning within the presuppositions of the Alexandrian curriculum.

The ninth century seems to be a transitional period. We have not yet arrived at the level of philosophical sophistication that we shall meet among the Baghdad Aristotelians of the next century, and there are different forces at work, which may sometimes be in tension with one another. On the one hand there is Ḥunayn (and school) producing translations of medical works for both Syriac and Arabic physicians, and almost certainly works of philosophy too. The Syriac translations, it seems, were not produced as intermediaries for Arabic versions, but rather the

124. Thomas 2002.

125. *Ep.* 42 demonstrates this clearly enough.

126. See *Epp.* 19, 43, 48.

Syriac community still retained a strong interest in accessing and using them and many fewer educated Syrians could read Greek than had been the case a century earlier.[127] We noted already that Ḥunayn's patron was seeking out texts both of medicine and philosophy for Ḥunayn to translate for him and his circle, though there is no indication that these commissions were offered with the goal of furthering religious debates. Ḥunayn himself occasionally felt obliged to defend his own religious background in Arabic, though when he does this he seems to be carving out a space in which philosophers might discuss philosophy without feeling the burden of needing to use it to defend dogma.[128] He engages in what Rachid Haddad has called a psychological apologetic for his religion, combating the tendency of many of his co-religionists to convert to Islam by an appeal to their historic traditions and other psychosocial factors, rather than arguing for the innate superiority of any one religion, let alone of any one sect within a religion.[129] His approach to comparative religion thus in some way both follows that of Paul the Persian, who rejected all faiths as a means to certain knowledge, and at the same time anticipates that of the Baghdad Aristotelians who seem to have sided with the new generation of Arabic Muslim philosophers in defending the study of philosophy *per se* against the claims of *kalām*.[130] For Ḥunayn, the history of philosophy among Jews, Christians, and Muslims is a common pursuit after knowledge which was taking up the legacy of ancient Greece and which was motivated by desire to live the "virtuous life" in both an individual and a social sense.[131] Ḥunayn draws a line between those, in any religious tradition, whose main concern is the propagation or defence of doctrine (on the basis of Qurʾān or Church Fathers) and those who seek to study philosophy without restriction or believe that philosophy provides a better access to genuine knowledge than the contingent formulae of religion, as did al-Fārābī.

The gradual shift towards viewing logic as being primarily a tool in sectarian argument, which as we have seen was still in its early stages in the ninth century, began to become predominant in the tenth. Yaḥyā ibn ʿAdī and Elias of Nisibis, the two best known Arabic-speaking

127. Watt 2014a and 2014b demonstrate this point. See also the remarkable insight to this effect by Neugebauer 1969, pp. 180-181.

128. The text of Ḥunayn's treatise may be found most conveniently in Sbath pp. 181-200, though there are other editions—see the brief description in Griffith 2007a, p. 83.

129. Haddad 1974.

130. This is the burden of Watt 2007.

131. This is Griffith's assessment of the meaning of Ḥunayn's gnomology, Griffith 2007a, pp. 86-92.

Christian apologists of this later period, indubitably sought, in a more developed manner than Abū Rāʾiṭa or Timothy I, to show the world of Islam that Christian doctrine could be buttressed by a close consideration of Aristotelian logic. Yaḥyā, the man who was "mainly responsible for establishing a continuous tradition of Aristotle reading in Baghdad,"[132] was a voluminous author of theological as well as purely philosophical texts, dealing with the standard issues of *kalām*, as well as intra-Christian debates about the person of Christ and general defences of Nicene orthodoxy against its Islamic detractors. There is no need to detail again here the content of his work, whose sophistication speaks for itself, but it is at least clear that Yaḥyā's attitude to the relationship between philosophy and theology, and indeed the primary motivation for his "programme," is a response to developments within the Islamic world rather than an organic growth out of the traditions of Syriac literature and thought.

The same is true of his predecessor Israel of Kaškar, who certainly tries to make explicit the sequence of thought leading from inferential logic to a coherent doctrine of the Trinity. But in a spirit rather contrary to that of Sergius, he suggests that rigorous logic leads only to "approximations!"[133] The rather later Elias of Nisibis belongs in the same category. Being at once a senior churchman and a philosopher, Elias is reminiscent of Athanasius of Balad who, as we have seen, directed his philosophy towards the contemplation of God in the manner of Ps.-Dionysius. But Elias was intensely involved in the business initiated by Yaḥyā of demonstrating both to his co-religionists and to Muslims (for he wrote much in both Syriac and Arabic) that Christian doctrine was the reward, and not the rejection, of the close study of Aristotle.[134] The inner momentum of the philosophy of the Syriac schools had changed, not just its chosen language of expression.

132. Walzer 1962, p. 66. For a general view, Endress & Ferrari 2017, and a specific example of his sophisticated Aristotelianism, Wakelnig 2017.

133. Holmberg 1991.

134. Elias has been the subject of a number of studies collected in Samir 1996. Elias is especially notable for having conducted an extraordinarily reasonable and well-mannered series of discussions with the vizier Abū al-Qāsim al-Maghrībī. Elias also held the former patriarch Timothy I in very high esteem and it is interesting that they are both at pains to show that Syriac grammar is every bit as sophisticated as the Arabic.

Conclusion

Fārābī's narrative of the history of philosophy and especially of its fate under the Syrians, is seductive in its general presentation if not in its "Alexandria-Baghdad" details. For it offers the modern interpreter some sort of an explanation for a "dark ages" of philosophy in the East, one in which ancient Greek philosophy suffered at the hands of the Syrian churchmen. At that time, we could say, logic was at best nothing more than the *ancilla theologiae* of sectarian polemic, and even what had been preserved was carefully restricted on account of its danger to religious belief; as it were waiting until a more enlightened age when these shackles could be thrown off and the Hellenic inheritance revived. An assessment of Arabic philosophy naturally follows from this, in which it "developed as a discipline not in *opposition* or *subordination* to religion, but *independent from* religion—indeed from all religions—and was considered intellectually superior to religion in its subject and method."[135]

But we have seen that philosophy in the Syriac world was not restricted by the church—if anything it was the church hierarchy that fully embraced it against the anti-intellectualism of the eremitic interest. Philosophy was a deeply "religious" activity, in just the same way in the Syriac as in the late ancient Greek sphere, insofar as it was conceived as a necessary part of the human mind's ladder of ascent to the divine as well as a gateway into the more rigorous sciences such as medicine and astronomy. Two pitfalls need to be avoided in a right conceptualisation of the nature of Syriac philosophy—assuming that the Syrian sectarians "adopted" Greek philosophy because they thought it would help them beat the heretics, and of thinking that the Syrians had a philosophical tradition of their own distinct from the Greek and inspired by different factors.

An alternative to Fārābī's narrative, more attuned to the continuities and the social situatedness of the practice of philosophy, would remind us that the towns of the eastern provinces of the Roman Empire were as Hellenized in their educational orientation as any of their peers on the Mediterranean seaboard—they offered the basic curriculum in grammar and rhetoric that was generally available to the wealthy across the Empire as part of its shared aristocratic culture *(paideia)*. Already before the Arab conquests, this Greek tradition was in process of being taken up by the monastic schools in which future priests and patriarchs of the Eastern Churches were trained.[136] At these schools the Greek language was learned,

135. Gutas 2011, p. 24.

136. King 2016.

Greek manuscripts were preserved, and the Greek curriculum was still broadly followed, albeit of course adapted to the needs of the religious situation. These were for some centuries centres of a Graeco-Syriac culture that taught the higher parts of the curriculum as well as its foundations and which, more importantly, still understood itself to be an integral part of the cultural *oikoumenē* of the late antique Roman Empire.[137] Such a pattern began to shift only with the gradual displacement of the Greek language which was accelerated by the substitution of Arabic for Greek as the language of the Syrian civil service in the eighth century.[138] The challenges of living under the ʿAbbāsid caliphate and the decrease in Greek literacy even amongst the educated required an increasing number of translations of the secular texts of learning that had been read and studied heretofore in the monasteries. At the same time, the development of *kalām* and the Muslim elite's new found interest in the secular learning of the Greeks caused a shift in the way that Syriac philosophy was conceived. More and more theologians and church leaders began to consider that a good knowledge of Aristotelian philosophy could be turned to useful account in defending their own religion against its Muslim detractors or even in debating directly with Islam.

The Fārābīan narrative asserts a radical conceptual break taking place at the birth of Arabic philosophy, while "developments in the various communities in late antiquity [...] were to provide the necessary, but clearly not sufficient, conditions within which a philosophical tradition was later to be resuscitated in Arabic."[139] This assertion is allowable on one ground, not on another. It may be allowed in the sense that even the early Arabic philosophers produced work of incomparably greater significance and progress than anything found since Philoponus in any language—to this extent, late antique Greek and Syriac philosophy does not provide a *sufficient* condition for the historical phenomenon of Arabic philosophy. But an assertion of this sort is a truism, as if it needed to be argued that Hume is a necessary but not a sufficient condition for Kant or Kant for Hegel. This is the case if the history of philosophy is a history of (great) philosophers, and this is of course what the narrative supposes. It

137. Watt 2010b and Hugonnard-Roche 2011 expound just how it was that the monasteries took up the role of offering the Greek curriculum to the elites of Edessa and the eastern provinces.

138. According to al-Nadīm, the translation of the *diwan* was intimately linked to the ongoing translation of the Greek sciences into Arabic in succeeding centuries. *Kitāb al-Fihrist*, Flügel 1871, p. 242,7-30.

139. Gutas 2011, p. 13.

is less allowable if the history of philosophy is an organic development of social institutions, wherein the philosophers are so many factors. For the historian of human culture and human intellect, the apparatus of Syriac philosophical study was the historical presupposition and the inevitable context for the emergence and early development of its Arabic counterpart.

Syriac philosophy was, from its inception, largely independent of those theological disputes which so mar the histories of the churches. The polemicists were little interested in philosophy other than for rhetorical posturing and the philosophers engaged in their pursuit for the same reasons that the late Platonist interpreters of Aristotle in Alexandria did, to attain contemplation of and personal union with the Cause of All. They participated in the same cultural milieu[140] as these latter and in many ways remained truer to their aims than Greek "philosopher-theologians" such as John of Damascus. To this extent the linguistic divide Greek/Syriac is rather less important than might be thought. Philosophy was of course the target of satire and attack from religious purists as it always had been, and continued to be, equally in Greek-Christian, Syriac-Christian, Jewish, and Arabic-Muslim contexts. The development of *kalām* and "inter-religious dialogue" did lead to new developments in Syriac philosophy which might be described as "apologetic." The old strain, however, continued alongside the new. Al-Fārābī and Yaḥyā ibn ʿAdī were engaged in the same enterprise, an enterprise which, if we call it philosophy, is not philosophy in the sense that it is not also religion. Gutas is quite right, then, to say that the Arabic enterprise was not conceived in opposition to religion, but wrong to suggest that this phenomenon was anything new.

Bibliography

ARZHANOV 2019 : Yury ARZHANOV, *Syriac Sayings of Greek Philosophers: A Study in Syriac Gnomologia with Edition and Translation*, Leuven (CSCO 669).

AYDIN 2016 : Sami AYDIN, *Sergius of Reshaina, Introduction to Aristotle and his Categories, Addressed to Philotheos: Syriac Text, with Introduction, Translation, and Commentary*, Leiden – Boston (Aristoteles Semitico-Latinus 24).

AYDIN *forthcoming* : Sami AYDIN, "The Remnant of a Questions and Answers Commentary on Aristotle's Categories in Syriac (Vat. Syr. 586)."

BAFFIONI 1991 : Carmela BAFFIONI, "Probable Syriac Influences in the Ikhwān al-Ṣafā"s Logical Epistles," *Aram* 3, pp. 7-22.

BAUMSTARK 1900 : Anton BAUMSTARK, *Aristoteles bei den Syrern vom 5. bis 8. Jahrhundert*, Leipzig.

BECKER 2006 : Adam H. BECKER, *The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia (Divinations Series).

140. But see FIORI 2014, pp. 86-90, for a slightly different perspective on this point.

Bergsträsser 1925 : Gotthelf Bergsträsser (ed.), *Ḥunain ibn Isḥāq über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*, Leipzig (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 17, 2).

Berti 2009 : Vittorio Berti, *Vita e Studi di Timoteo I Patriarca Cristiano di Baghdad*, Paris (Studia Iranica 41).

Bettiolo 2005 : Paolo Bettiolo, "Scuole e ambienti intelletuali nelle chiese di Siria," in C. D'Ancona Costa (ed.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale. 1*, Torino (Piccola Biblioteca Einaudi n.s. 285), pp. 48-100.

Bos & Langermann 2009 : Gerrit Bos & Y. Tzvi Langermann, "The Introduction of Sergius of Rēshʿainā to Galen's Commentary on Hippocrates' *On Nutriment*," *Journal of Semitic Studies* 54, 1, pp. 179-204.

Brock 1982 : Sebastian P. Brock, "From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning," in N. Garsoïan, T. Mathews & R. Thomson (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington, pp. 17-32.

Brock 1999 : Sebastian P. Brock, "Two Letters of the Patriarch Timothy from the Late Eighth Century on Translations from Greek," *Arabic Sciences and Philosophy* 9, pp. 233-246.

Brock 2003 : Sebastian P. Brock, "Syriac Translations of Greek Popular Philosophy," in P. Bruns (ed.), *Von Athen nach Bagdad: zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam*, Bonn, pp. 9-28.

Brock 2007 : Sebastian P. Brock, "A Syriac Intermediary for the Arabic Theology of Aristotle? In Search of a Chimera," in C. D'Ancona Costa (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden (Philosophia Antiqua 107), pp. 293-306.

Brock 2011 : Sebastian P. Brock, "The Commentator Probus : Problems of Date and Identity," in J. W. Watt & J. Lössl (eds.), *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity*, Farnham, pp. 195-206.

Brock 2012 : Sebastian P. Brock, "Some Syriac Pseudo-Platonic Curiosities," in R. Hansberger, M. Afifi al-Haytham & C. Burnett (eds.), *Medieval Arabic Thought: Essays in Honour of f. Zimmermann*, London (Warburg Institute Studies and Texts), pp. 19-26.

Brown 1997 : Peter Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, AD 200-1000*, Oxford.

Bruns 2009 : Peter Bruns, "Paul der Perser: Christ und Philosoph im spätantiken Sasanidenreich," *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 104, pp. 28-53.

Busse 1891 : Adolf Busse (ed.), *Ammonius in Porphyrii Isagogen sive V voces*, Berlin (Commentaria in Aristotelem Graeca 4, 3).

Busse 1898 : Adolf Busse (ed.), *Philoponi in Aristotelis Categorias commentarium*, Berlin (Commentaria in Aristotelem Graeca 13, 1).

Busse 1902 : Adolf Busse (ed.), *Olympiodori prolegomena et in Categorias commentarium*, Berlin (Commentaria in Aristotelem Graeca 12 1).

Busse 1904 : Adolf Busse (ed.), *Davidis prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*, Berlin (Commentaria in Aristotelem Graeca 18, 2).

Cheikho 1983 : Hanna P. J. Cheikho (ed.), *Dialectique du langage sur Dieu : Lettre de Timothée I (728-823) à Serge : étude, traduction et édition critique*, Rome.

Codrington 1913 : Humphrey W. Codrington, *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy by George, Bishop of the Arab tribes and Moses Bar Kepha*, London – Oxford.

Cook 1980 : Michael A. Cook, "The Origins of Kalam," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43, pp. 32-43.

CORCELLA 2008 : Aldo CORCELLA, "Due citazioni dalle *Etiopiche* di Eliodoro nella *Retorica* di Antonio di Tagrit," *Orientalia Christiana Periodica* 74, pp. 389-416.

DAIBER 1985 : Hans DAIBER, "Ein vergessener syrischer Text: Bar Zoʿbi über die Teile der Philosophie," *Oriens Christianus* 69, pp. 73-80.

DAIBER 1986 : Hans DAIBER, "Semitische Sprachen als Kulturvermittler zwischen Antike und Mittelalter: Stand und Aufgaben der Forschung," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 136, pp. 292-313.

DECLERCK 1983 : José H. DECLERCK, "Probus, l'ex-Jacobite et ses ἐπαπορήματα πρὸς Ἰακωβίτας," *Byzantion* 53, pp. 213-232.

DE HALLEUX 1963 : André DE HALLEUX, *Philoxène de Mabbog : sa vie, ses écrits, sa théologie*, Leuven.

DIEKAMP 1907 : Franz DIEKAMP (ed.), *Doctrina Patrum De Incarnatione Verbi*, Münster.

DONNET 1982 : Daniel DONNET, *Le traité de la construction de la phrase de Michel le Syncelle de Jérusalem*, Bruxelles (Études de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes, Institut historique belge de Rome 22).

DRAGUET 1972 : René DRAGUET, *Commentaire du livre d'Abba Isaïe (Logoi I-XV) par Dadišo Qaṭraya (VII^e siècle)*, Louvain (CSCO 325-326, Scriptore Syri 143-144).

DROSSAART LULOFS 1965 : Hendrik J. DROSSAART LULOFS (ed.), *Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle: Fragments of the First Five Books Translated from the Syriac with an Introduction and Commentary*, Leiden.

ENDRESS & FERRARI 2017 : Gerhard ENDRESS & Cleophea FERRARI, "The Baghdad Aristotelians," in U. Rudolph, R. Hansberger & P. Adamson (eds.), *Philosophy in the Islamic World. 1, 8th-10th centuries*, Leiden (Handbook of Oriental Studies 115), pp. 421-525.

FIORI 2009 : Emiliano FIORI, "'È lui che mi ha donato la conoscenza senza menzogna' (Sap 7,17): Origene, Evagrio, Dionigi e la figura del maestro nel *Discorso sulla vita spirituale* di Sergio di Reshʿayna," *Adamantius* 15, pp. 43-59.

FIORI 2010 : Emiliano FIORI, "L'épitomé syriaque du *Traité sur les causes du tout* d'Alexandre d'Aphrodise attribué à Serge de Reshʿayna," *Le Muséon* 123, pp. 127-158.

FIORI 2014 : Emiliano FIORI, "Un intellectuel alexandrin en Mésopotamie : essai d'une interprétation d'ensemble de l'œuvre de Sergius de Rēšʿaynā," in E. Coda & C. Martini Bonadeo (eds.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge : études de logique aristotélicienne et de la philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Paris (Études musulmanes 44), pp. 59-90.

FLÜGEL 1871 : Gustav FLÜGEL (ed.), Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, Leipzig.

FOWDEN 2014 : Garth FOWDEN, *Before and After Muḥammad: The First Millennium Refocused*, Princeton.

FURLANI 1914 : Giuseppe FURLANI, "Contributi alla storia della filosofia greca in Oriente. Testi siriaci. 1," *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, serie quinta, 23, pp. 154-175.

FURLANI 1916a : Giuseppe FURLANI, "Contributi alla storia della filosofia greca in Oriente. Testi siriaci. 3, Frammenti di una versione siriaca del commento di pseudo-Olimpiodoro alle Categorie d'Aristotele," *Rivista degli studi orientali* 7, pp. 131-163.

FURLANI 1916b : Giuseppe FURLANI, "Contributi alla storia della filosofia greca in Oriente. Testi siriaci. 6, Una introduzione alla logica aristotelica di Atanasio di Balad," *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, serie quinta, 25, pp. 717-778.

FURLANI 1919 : Giuseppe FURLANI, "Un receuil d'énigmes philosophiques en langue syriaque," *Revue de l'Orient chrétien* 21, pp. 113-136.

FURLANI 1921 : Giuseppe FURLANI, "Di alcuni passi della metafisica di Aristotele presso Giacomo di Edessa," *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, serie quinta, 30, pp. 268-273.

FURLANI 1921-1922 : Giuseppe FURLANI, "Sull'introduzione di Atanasio di Baladh alla logica e sillogistica aristotelica," *Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti* 81, pp. 635-644.

FURLANI 1922a : Giuseppe FURLANI, "Enanisho, Ahudummeh e il Libro delle definizioni di Michele l'Interprete," *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, serie quinta, 31, pp. 143-148.

FURLANI 1922b : Giuseppe FURLANI, "Uno scolio d'Eusebio d'Alessandria alle categorie d'Aristotele," *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi* 3, pp. 1-14.

FURLANI 1923 : Giuseppe FURLANI, "La versione e il commento di Giorgio delle Nazioni all'Organo aristotelico," *Studi italiani di filologia classica* n.s. 3, pp. 305-333.

FURLANI 1925 : Giuseppe FURLANI, "Il manualetto di Giacomo di Edessa," *Studi e materiali di storia delle religioni* 1, pp. 262-282.

FURLANI 1928 : Giuseppe FURLANI, "L'Encheiridion di Giacomo di Edessa nel testo siriaco," *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, serie sesta, 4, pp. 222-249.

GRAF 1951 : Georg GRAF (ed.), *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rā'iṭah*, Louvain (CSCO 130-131).

GRAY 1996 : Patrick T. R. GRAY, "Through the Tunnel with Leontius of Jerusalem: The Sixth-Century Transformation of Theology," in P. Allen & E. Jeffreys (eds.), *The Sixth Century: End or Beginning?*, Brisbane (Byzantina Australiensia 10), pp. 187-196.

GREATREX 2010 : Geoffrey GREATREX *et al.*, *The Chronicle of pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity*, Liverpool (Translated Texts for Historians 55).

GRIFFITH 1980 : Sidney H. GRIFFITH, "Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rā'iṭah, a Christian Mutakallim of the First Abbasid Century," *Oriens Christianus* 64, pp. 161-201.

GRIFFITH 1991 : Sidney H. GRIFFITH, "The Apologetic Treatise of Nonnus of Nisibis," *Aram* 3, pp. 115-138.

GRIFFITH 2001 : Sidney H. GRIFFITH, "'Melkites,' 'Jacobites' and the Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth-Century Syria," in D. Thomas (ed.), *Syrian Christians under Islam: The First Thousand Years*, Leiden – Boston – Köln, pp. 9-55.

GRIFFITH 2007a : Sidney H. GRIFFITH, "From Patriarch Timothy I to Ḥunayn ibn Isḥāq: Philosophy and Christian Apology in Abbasid Times: Reason, Ethics, and Public Policy," in M. Tamcke (ed.), *Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages*, Würzburg – Beirut (Beiruter Texte und Studien 117), pp. 75-98.

GRIFFITH 2007b : Sidney H. GRIFFITH, "The Syriac Letters of Patriarch Timothy I and the Birth of Christian Kalām in the Muʿtazilite Milieu of Baghdad and Basrah in Early Islamic Times," in W. J. Van Bekkum, J. W. Drijvers & A. C. Klugkist (eds.), *Syriac Polemics: Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 170), pp. 103-132.

GRILLMEIER 1991 : Alois GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. 2, 1*, Freiburg im Breisgau.

GUTAS 1998 : Dimitri GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society*, London.

GUTAS 1999 : Dimitri GUTAS, "The 'Alexandria to Baghdad' Complex of Narratives: A Contribution to the Study of Philosophical and Medical Historiography among the Arabs," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 10, pp. 155-193.

GUTAS 2011 : Dimitri GUTAS, "Origins in Baghdad," in R. Pasnau & C. Van Dyke (eds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge, pp. 11-25.

HADDAD 1974 : Rachid HADDAD, "Ḥunayn Ibn Iṣḥāq apologiste chrétien," *Arabica* 21, pp. 292-302.

HADOT 1987 : Ilsetraut HADOT, "Les introductions aux commentaires exégetiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens," in M. Tardieu (ed.), *Les règles de l'interprétation*, Paris (Patrimoines – Religions du Livre), pp. 99-122.

HEIMGARTNER 2012 : Martin HEIMGARTNER (ed.), *Die Briefe 42-58 des Ostsyrischen Patriarchen Timotheos I*, Leuven (CSCO 644-645).

HEIN 1985 : Christel HEIN, *Definition und Einteilung der Philosophie: Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*, Frankfurt a. M (Europäische Hochschulschriften. Reihe 20, Philosophie 177).

HESPEL 1984 : Robert HESPEL (ed.), Théodore bar Koni, *Livre des Scolies (recension d'Urmiah). Les collections annexeés par Sylvain de Qardu*, Louvain (CSCO 464).

HOFFMANN 1873 : Johann G. E. HOFFMANN, *De Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis*, Leipzig.

HOFFMANN 2006 : Philippe HOFFMANN, "What was Commentary in Late Antiquity? The Example of the Neoplatonic Commentators," in M. L. Gill & P. Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford.

HOLMBERG 1991 : Bo HOLMBERG, "The Trinitarian Terminology of Israel of Kashkar," *Aram* 3, pp. 53-82.

HUGONNARD-ROCHE 2004 : Henri HUGONNARD-ROCHE, *La logique d'Aristote du grec au syriaque : études sur la transmission des textes de l'*Organon *et leur interpretation philosophique*, Paris (Textes et traditions 9).

HUGONNARD-ROCHE 2006 : Henri HUGONNARD-ROCHE, "Le vocabulaire philosophique de l'être en syriaque, d'après des textes de Sergius de Resh῾aina et Jacques d'Édesse," in J. E. Montgomery (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 152), pp. 101-125.

HUGONNARD-ROCHE 2009 : Henri HUGONNARD-ROCHE, "Platon syriaque," in M.-A. Amir-Moezzi, J.-D. Dubois, C. Jullien & F. Jullien (eds.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient : hommage à Michel Tardieu*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 142), pp. 307-322.

HUGONNARD-ROCHE 2011 : Henri HUGONNARD-ROCHE, "Le mouvement des traductions syriaques : arrière-plan historique et sociologique," in P. Derron, R. Goulet, U. Rudolph & C. Riedweg (eds.), *Entre Orient et Occident : la philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe*, Genève (Entretiens sur l'Antiquité classique de la Fondation Hardt), pp. 45-86.

HUGONNARD-ROCHE 2014 : Henri HUGONNARD-ROCHE, "Mathématiques en syriaque," in VILLEY 2014, pp. 67-106.

KEATING 2019 : Sandra Toenies KEATING, "The Rationality of Christian Doctrine: Abū Rā᾽iṭa al-Takrītī's Philosophical Response to Islam," in D. Bertaina, S. Toenies Keating, M. N. Swanson & A. Treiger (eds.), *Heirs of the Apostles: Studies on Arabic Christianity in Honor of Sidney H. Griffith*, Leiden (Arabic Christianity 1), pp. 157-178.

KESSEL 2012 : Grigory KESSEL, "The Syriac Epidemics and the Problem of its Identification," in P. E. Pormann (ed.), *Epidemics in Context: Greek Commentaries on Hippocrates in the Arabic Tradition*, Berlin (Scientia Graeco-Arabica 8), pp. 93-123.

KING 2008 : Daniel KING, *The Syriac Versions of the Writings of Cyril of Alexandria: A Study in Translation Technique*, Leuven (CSCO 626, Subsidia 123).

King 2010 : Daniel King, "Alexander of Aphrodisias' *On the Principles of the Universe* in a Syriac Adaptation," *Le Muséon* 123, pp. 159-191.

King 2012 : Daniel King, "Elements of the Syriac Grammatical Tradition as These Relate to the Origins of Arabic Grammar," in A. E. Marogy (ed.), *The Foundations of Arabic Linguistics: Sibawayhi and the Earliest Arabic Grammatical Theory*, Leiden (Studies in Semitic Languages and Linguistics 65), pp. 189-209.

King 2013 : Daniel King, "Why were the Syrians interested in Greek philosophy?," in P. Wood (ed.), *History and Identity in the Late Antique Near East*, Oxford, pp. 61-81.

King 2016 : Daniel King, "Education in the Syriac World of Late Antiquity," in P. Gemeinhardt, L. van Hoof & P. van Nuffelen (eds.), *Education and Religion in Late Antique Christianity: Reflections, Social Contexts and Genres*, London – New York, pp. 171-185.

Lameer 1997 : Joep Lameer, "From Alexandria to Baghdad: Reflections on the Genesis of a Problematical Tradition," in G. Endress & R. Kruk (eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences Dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on his Ninetieth Birthday*, Leiden, pp. 181-191.

Lamoreaux 2005 : John C. Lamoreaux, *Theodore Abū Qurrah*, Provo, Utah (Library of the Christian East 1).

Land 1862-1875 : Jan P. N. Land, *Anecdota Syriaca*, Leiden.

Lössl 2014 : Josef Lössl, "An Inextinguishable Memory: 'Pagan' Past and Presence in Early Christian Writing," in C. Harrison, C. Humfress & I. Sandwell (eds.), *Being Christian in Late Antiquity: A Festschrift for Gillian Clark*, Oxford, pp. 74-89.

Michelson 2015 : David A. Michelson, *The Practical Christology of Philoxenos of Mabbug*, Oxford (Oxford Early Christian Studies).

Miller 1993 : Dana R. Miller, "George, Bishop of the Arab Tribes, on True Philosophy," *Aram* 5, pp. 303-320.

Moss 2013 : Yonatan Moss, "Packed with Patristic Testimonies: Severus of Antioch and the Reinvention of the Church Fathers," in B. Britton-Ashkelony & L. Perrone (eds.), *Between Personal and Institutional Religion*, Turnhout, pp. 227-250.

Neugebauer 1949 : Otto Neugebauer, "The Early History of the Astrolabe," *Isis* 40, pp. 240-256.

Neugebauer 1959 : Otto Neugebauer, "Regula Philippi Arrhidaei," *Isis* 50, pp. 477-478.

Neugebauer 1969 : Otto Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity*, New York.

Pines 1996 : Shlomo Pinès, "A Parallel in the East to the 'Logica Vetus'," in S. Stroumsa (ed.), *Studies in the History of Arabic Philosophy (The Collected Works of Shlomo Pinès. 3)*, Jerusalem, pp. 125-129.

Reinink 1983 : Gerrit J. Reinink, "Severus Sebokts Brief an den Periodeutes Johan: Einige Fragen zur aristotelischen Logik," in R. Lavenant (ed.), *Symposium Syriacum III*, Rome (Orientalia Christiana Analecta 221), pp. 97-101.

Richard 1977 : Marcel Richard (ed.), *Iohannis Caesariensis opera quae supersunt*, Turnhout (Corpus Christianorum Series Graeca 1).

Rigolio 2019 : Alberto Rigolio, *Christians in Conversation: A Guide to Late Antique Dialogues in Greek and Syriac*, Oxford (Oxford Studies in Late Antiquity).

Rosenthal 1975 : Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, London.

Ryssel 1891 : Victor Ryssel (ed.), *Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe*, Leipzig.

Samir 1996 : Khalil Samir, *Foi et culture en Irak au XI^e siècle : Élie de Nisibe et l'Islam*, Aldershot (Variorum Collected Studies 544).

Šanda 1930 : Albert Šanda (ed.), *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi*, Beirut.

Sbath 1929 : Paul Sbath (ed.), *Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens du IX^e^ au XIV^e^ siècle*, Cairo.

Takahashi 2011 : Hidemi Takahashi, "The Mathematical Sciences in Syriac: From Sergius of Resh-ʿAina and Severus Sebokht to Barhebraeus and Patriarch Niʿmatallah," *Annals of Science* 68, 4, pp. 477-491.

Tannous 2018 : Jack Tannous, *The Making of the Medieval Middle East: Religion, Society, and Simple Believers*, Princeton.

Teixidor 2010 : Javier Teixidor, "Brèves notions de philosophie de Sylvain de Qardu," in M.-A. Amir-Moezzi, J.-D. Dubois, C. Jullien & F. Jullien (eds.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient : hommage à Michel Tardieu*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 142), pp. 669-676.

Teule 2008 : Herman Teule, "Jacob of Edessa and Canon Law," in B. Ter Haar Romeny (ed.), *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, Leiden (Monographs of the Peshitta Institute 18), pp. 83-100.

Thomas 2002 : David Thomas, *Early Muslim Polemic against Christianity: Abu ʿIsa al-Warraq's "Against the Incarnation*," Cambridge (University of Cambridge Oriental Publications).

Torrance 1988 : Iain R. Torrance, *Christology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite*, Norwich.

Treiger 2016 : Alexander Treiger, "Origins of Kalām," in S. Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford, pp. 27-43.

Uthemann 1981 : Karl-Heinz Uthemann, "Syllogistik im Dienst der Orthodoxie: Zwei unedierte texte byzantinischer Kontroverstheologie des 6. Jahrhunderts," *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 30, pp. 103-112.

Vagelpohl 2010 : Uwe Vagelpohl, "The *Prior Analytics* in the Syriac and Arabic tradition," *Vivarium* 48, pp. 134-158.

Van Esbroeck 1997 : Michel Van Esbroeck, "La triple préface syriaque de Phocas," in Y. De Andia (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident : actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994*, Paris (Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité 151), pp. 167-186.

Villey 2014 : Émilie Villey (ed.), *Les sciences en syriaque*, Paris (Études syriaques 11).

Villey 2018 : Émilie Villey, « Quadrivium dans la tradition syriaque », in H. Touati (ed.), *Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen*, hiver 2018, URL = http://www.encyclopedie-humanisme.com/?Quadrivium-dans-la-tradition-syriaque (last retrieved 14.6.2019)

Wakelnig 2017 : Elvira Wakelnig, "What Does Aristotle Have to Do with the Christian Arabic Trinity? The Triad 'Generosity-Wisdom-Power' in the Alexandrian Prolegomena and Yaḥyā ibn ʿAdī'," *Le Muséon* 130, 3-4, pp. 445-477.

Walker 2006 : Joel Walker, *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley.

Wallies 1883 : Maximilian Wallies, *Alexandri in Aristotelis Analyticorum Priorum librum I commentarium*, Berlin (Commentaria in Aristotelem Graeca 2, 1).

Walzer 1962 : Richard Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Oxford.

Watt 2007 : John W. Watt, "Christianity in the Renaissance of Islam: Abū Bišr Mattā, al-Fārābī and Yaḥya ibn ʿAdī," in M. Tamcke (ed.), *Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages*, Beirut – Würzburg (Beiruter Texte und Studien 117), pp. 99-112.

Watt 2008 : John W. Watt, "Al-Fārābī and the History of the Syriac Organon," in G. Kiraz (ed.), *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Piscataway NJ (Gorgias Eastern Christian Studies 3), pp. 751-778.

WATT 2010a : John W. WATT, "Commentary and Translation in Syriac Aristotelian Scholarship: Sergius to Baghdad," *Journal of Late Antique Religion and Culture* 4, pp. 28-42.

WATT 2010b : John W. WATT, "Von Alexandrien nach Bagdad: Ein erneuter Besuch bei Max Meyerhof," in A. Fürst (ed.), *Origenes und seine Bedeutung für die Theologie- und Geistesgeschichte Europas und des Vorderen Orients*, Münster (Adamantiana: Texte und Studien zu Origenes und seinem Erbe 1), pp. 239-257.

WATT 2011 : John W. WATT, "From Sergius to Matta: Commentary and Translation in Syriac Aristotelian and Monastic Tradition," in J. W. Watt & J. Lössl (eds.), *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity*, Farnham, pp. 239-258.

WATT 2014a : John W. WATT, "The Syriac Translations of Ḥunayn ibn Isḥāq and their Precursors," in M. Tamcke & S. Grebenstein (eds.), *Geschichte, Theologie und Kultur des syrischen Christentums: Beiträge zum 7. Deutschen Syrologie-Symposium in Göttingen, Dezember 2011*, Wiesbaden (Göttinger Orientforschungen. Syriaca 46), pp. 423-445.

WATT 2014b : John W. WATT, "Why Did Ḥunayn, the Master Translator into Arabic, Make Translations into Syriac? On the Purpose of the Syriac Translations of Ḥunayn and his Circle," in J. Scheiner & D. Janos (eds.), *The Place to Go to: Circles of Learning in Baghdad in the Ninth and Tenth Centuries*, Princeton (Studies in Late Antiquity and Early Islam), pp. 353-377.

WATT 2017 : John W. WATT, "The Curriculum of Aristotelian Philosophy among the Syrians," *Studia Graeco-Arabica* 7, pp. 171-192.

WILKS 2008 : Marina WILKS, "Jacob of Edessa's Use of Greek Philosophy in his Hexaemeron," in B. Ter Haar Romeny (ed.), *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, Leiden (Monographs of the Peshitta Institute 18), pp. 223-238.

WELLMANN 1882 : Eduard WELLMANN (ed.), *Galeni qui fertur de partibus philosophiae libellus*, Berlin.

WRIGHT 1870-1872 : William WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired since the Year 1838*, London.

ZACHHUBER 2013 : Johannes ZACHHUBER, "Universals in the Greek Church Fathers," in R. Chiaradonna & G. Galluzzo (eds.), *Universals in Ancient Philosophy*, Pisa (Seminari e convegni 33).

Sergius de Rēšʿaynā : le renouveau syro-occidental de l'aristotélisme et sa transmission syro-orientale*

Matthias Perkams
Friedrich-Schiller-Universität Jena

La place centrale de Sergius de Rēšʿaynā (m. 536), longtemps laissé de côté, a finalement été reconnue dans les études syriaques. Divers auteurs ont produit d'importantes études sur sa pensée personnelle[1] et plusieurs de ses textes les plus importants ont finalement été publiés[2]. Cependant, son *Commentaire sur les Catégories, adressé à Théodore* (appelé dans les manuscrits *Écrit composé par Mar Sargis, archiatre, sur le but de tous les écrits d'Aristote* ; ci-après désigné *Commentaire à Théodore*), attend encore une édition critique, si bien que cet ouvrage essentiel ne peut être étudié que sur manuscrit ; l'usage en est toutefois facilité par l'existence de traductions de longues parties du texte en langues modernes européennes[3].

* Cet article est une sorte d'*épitomé* de ma recherche sur les sources philosophiques syriaques, pour ce qui concerne Sergius. Les publications originales sont mentionnées dans les notes. Je remercie les éditeurs pour leur généreuse autorisation de publier ici ces documents. De plus, je remercie Alain Desreumaux pour la traduction française et Emiliano Fiori et Yuri Arzhanov pour des suggestions très précieuses. Cette recherche à été financée par mon université et par la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG).

1. Les études importantes qui concernent aussi Sergius, sont notamment celles de Brock 1993 ; Hugonnard-Roche 2004 ; Watt 2011 et 2014 ; Fiori 2014a ; King 2010b et 2015 ; Aydin 2016.
2. Voir la bibliographie.
3. Hugonnard-Roche 2004, p. 167-170, 191-202 (Livre I) ; Watt 2014 (première partie du Livre II) ; Furlani 1922 (extraits des Livres II-V). Voir aussi la table des matières dans Aydin 2016, p. 72-74.

La philosophie en syriaque, E. Fiori & H. Hugonnard-Roche (éds), Paris, 2019 (Études syriaques 16), p. 209-230.

Mais même si l'on a ainsi beaucoup appris sur le profil intellectuel de Sergius et sur les matières auxquelles il s'est intéressé, plusieurs problèmes continuent de laisser perplexes :

• Alors que Sergius est connu pour avoir été le premier à écrire des textes philosophiques syriaques d'orientation aristotélicienne[4], tant sa position exacte sur Aristote et la philosophie, que son influence sur les auteurs postérieurs sont loin d'être claires.

• Sergius présente un profil très particulier qui combine un intérêt pour la philosophie aristotélicienne avec une conception de la spiritualité inspirée d'Évagre le Pontique et, plus tard, du Pseudo-Denys. Il a pu être avancé que ce profil n'avait pratiquement eu aucun successeur dans la littérature syriaque postérieure qui aurait continué cette combinaison unique de médecine, philosophie et théologie mystique[5].

Dans ce qui suit, je voudrais contribuer aux travaux sur ces deux points en présentant plusieurs résultats de ma recherche des dernières années. Dans une première partie, je discuterai à nouveau des sources et de l'interprétation de la fameuse image que, dans l'introduction à son *Commentaire à Théodore*, Sergius donne d'Aristote comme le maître de la philosophie. En outre, j'aborderai brièvement la question de savoir combien d'aristotélisme à proprement parler, tel qu'on le trouve ici, se trouve dans le reste de son commentaire. Dans une seconde partie, j'aborderai deux phénomènes différents concernant la réception de l'œuvre de Sergius dans les traditions syro-orientales. Le premier est sa forte influence sur la *Cause de la fondation des écoles* de Barḥaḏbšabbā, qui atteste l'existence d'un exemplaire du *Commentaire à Théodore* à l'école de Nisibe. Le second concerne son influence sur un traité de logique de Paul le Perse, composé pour le roi sassanide Ḵosrow Ier Anuširwān (531-579).

La présente recherche s'inspire largement des caractéristiques propres aux « textes hétéronomes » ; cette expression, utilisée par quelques auteurs récents comme désignation unifiant différents genres littéraires tels que les commentaires, les paraphrases, les épitomés, les anthologies, etc.[6], aide à comprendre les méthodes utilisées dans la production de ces textes qui diffèrent de façon significative de la situation des œuvres littéraires originales entièrement écrites par un auteur unique. À cet égard, Sergius est intéressant en général par sa grande créativité qui lui fit inventer des formes littéraires inhabituelles. Il écrivit une traduction-épitomé qui a

4. Voir King 2010b, p. 30-35.

5. Voir Fiori 2014a, p. 88-90.

6. Herzog 1989, p. 33 ; Bracht *sous presse*.

circulé sous son nom, *Sur les causes du tout*[7], et des explications syriaques de différentes formes d'un texte qui n'avait pas été traduit à son époque, les *Catégories* d'Aristote[8]. Il fait montre aussi dans le détail d'une créativité remarquable dans le traitement des matériaux de ses modèles et il fut lui-même utilisé par d'autres auteurs de la même façon. Ainsi, les exemples qui vont suivre se concentreront sur des passages dans lesquels Sergius lui-même et ses successeurs travaillèrent en copiant, en adaptant et en réarrangeant des textes de différentes sources pour en faire une œuvre qui se présente comme le produit d'un nouvel auteur. Les raisons de cette méthode et ses conséquences pour une juste compréhension de Sergius, de son projet et de son rôle historique seront brièvement discutées à la fin de la présente contribution.

Sergius de Rēšʿaynā sur Aristote, le créateur du système des sciences

Je commencerai avec le célèbre passage de l'introduction de Sergius au *Commentaire à Théodore*, qu'Henri Hugonnard-Roche a rendu disponible en traduction française.

> « [1] [...] L'origine et le commencement et le principe de tout savoir fut Aristote [...]
>
> [2] Jusqu'à l'époque, en effet, où cet homme vint au monde, toutes les parties de la philosophie et du savoir tout entier étaient dispersées et éparpillées, à la manière de drogues simples, et disposées en confusion et sans science dans tous les écrivains. Celui-là seul [Aristote], à la manière d'un savant médecin, réunit toutes les parties qui étaient dispersées et il les assembla avec art et avec science, et il prépara à partir d'elles le remède complet de son enseignement, qui extirpe et ôte de ceux qui s'appliquent à ses écrits avec sérieux les maladies graves de l'ignorance.
>
> [3] De même, en effet, que ceux qui font des statues façonnent à part chacune des parties de la forme par elle-même, puis en les assemblant l'une avec l'autre, ainsi que l'art le requiert, font la statue achevée, de même, lui [Aristote] aussi assembla, ajusta et disposa chacune des parties de la philosophie selon l'ordre requis par elle, et il façonna à partir d'elles,

7. Édition dans Fiori 2010 ; Miller 1994 ; King 2010a, p. 162-189.
8. Voir par ex. Aydin 2016, p. 51 et suiv., 67-69.

> dans tous ses livres, la forme parfaite et admirable de la science de toutes les réalités. »[9]

Ce texte présente une structure claire : après l'éloge initial d'Aristote (§ 1, le contexte étant une justification d'une introduction syriaque à la philosophie aristotélicienne), deux motifs soigneusement distingués mais étroitement connectés émergent : § 2, le regroupement des différentes parties de la philosophie est expliqué en faisant l'analogie avec la construction d'une médecine parfaite à partir de ses parties distinctes et disséminées ; § 3, le même processus est comparé au façonnage d'une statue à partir de parties distinctes qui sont sculptées à l'avance.

Alors que les formulations et la structure claire de l'image sont dues à Sergius, celui-ci emprunte ses idées fondamentales et quelques formulations à des textes du platonicien Atticus et de l'aristotélicien Aristoclès, qui sont cités l'un après l'autre au début de la partie philosophique de la *Praeparatio evangelica* d'Eusèbe : les parallèles entre ces deux textes et Sergius peuvent être mis en évidence (passages soulignés) :

> « [Atticus :] Platon, en effet, a le premier et le mieux ramené à l'unité toutes les parties de la philosophie jusque-là dispersées et éparpillées à l'instar des membres de Penthée, comme quelqu'un l'a dit, et fait apparaître la philosophie comme un corps, un, vivant et complet [...] Mais après eux [*scil.* les présocratiques] Platon, un être initié par nature et de beaucoup supérieur, vint, tel un envoyé authentique des dieux, pour que la philosophie conçue par lui apparût comme un tout complet ; [...] [Aristoclès :] Platon, lui qui avait compris que la science des choses divines et humaines est une seule science, fut le premier à la diviser en branches, et il dit que l'une était l'étude de la nature de l'Univers, une autre, celle des choses humaines, et la troisième, celle des raisonnements. Il estimait, en effet, que nous ne pouvons pénétrer les réalités humaines à moins d'avoir d'abord vu les réalités divines ; car, à la façon des médecins, qui s'occupent d'abord du corps dans son ensemble quand ils en soignent une partie, il faut que celui qui va regarder les choses d'ici-bas connaisse d'abord la nature de l'Univers. »[10]

9. Serge de Rēš῾aynā, *Commentaire à Théodore*, trad. franç. HUGONNARD-ROCHE 2004, p. 168. Prologue, texte et traduction par moi-même à partir du ms. Birmingham, Mingana 606, f. 52r-v et Paris, BnF syr. 354, f. 2r-2v. et l'apparat critique de *Cause de la fondation des écoles*, cf. ci-dessous. Texte syriaque dans PERKAMS 2019a, p. 77 ; PERKAMS 2020, p. 75 et suiv.

10. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* XI, 2, 2. 4 [= Atticus, frg. 1 § 2. 4 des Places] ; 3, 6 suiv. [= F1 Chiesara, § 6 suiv.] ; traduction française de Des Places, adaptée d'après la traduction anglaise de Matthias Perkams (Atticus) et de Chiesara (Aristoclès).

Manifestement, Sergius n'emprunte pas seulement à ce modèle quelques mots et expressions, mais aussi les thèmes principaux de son exposé : il y a un philosophe, venu après beaucoup d'autres, qui a formé un tout à partir de différentes parties ; son activité est comparée à celle d'un médecin et à celle de quelqu'un qui compose un corps entier à partir de parties dispersées (un être animé chez Atticus d'après Eusèbe, une statue chez Sergius) ; cette personne a d'une manière ou d'une autre été amenée sur terre par une force supérieure (les dieux chez Aristoclès d'après Eusèbe, la nature chez Sergius). Les nouveaux éléments introduits par Sergius reflètent ses intérêts personnels : la médecine simple et la médecine composée ont été traitées par Galien, dont Sergius avait auparavant traduit les œuvres[11] ; la statue est un exemple fréquent chez Aristote lui-même.

L'inspiration de sources plus anciennes ne diminue pas son originalité ; non seulement il remplace le nom de Platon par celui d'Aristote, mais il change aussi le contexte de l'image : Aristoclès et Atticus décrivent Platon comme le premier qui a unifié les trois parties de la philosophie hellénistique – l'éthique, la physique, la logique – et lui assignent une priorité par rapport aux stoïciens[12], qui pourraient bien être les inventeurs historiques de cette tripartition de la philosophie. Cette tendance polémique ne correspond pas seulement bien à la situation historique du premier siècle av. J.-C. et aux deux premiers siècles après, elle peut aussi être déduite de la comparaison de la philosophie complète avec un animal, qui est une image stoïcienne caractéristique[13]. Sergius, à son tour, ne mentionne pas la tripartition, mais introduit son lecteur aux différents écrits d'Aristote qui, à ses yeux, contiennent le système de la philosophie.

Cette approche est remarquable : Sergius rejette ouvertement la position néoplatonicienne, partagée aussi par celui qui fut vraisemblablement son professeur, Ammonius, et ses collègues étudiants Simplicius et Asclépios,

11. Voir par ex. l'introduction à Galien, *De la composition des médicaments selon les lieux*, p. 378 et suiv., et *De la composition des médicaments selon le genre,* p. 371-374 ; sur Sergius comme traducteur de Galien, voir Hugonnard-Roche 2004, p. 125-127.

12. Sur la tripartition stoïcienne de la philosophie, voir les textes et les explications dans Long & Sedley 1987, vol. 1, p. 158-162 ; vol. 2, p. 163-166. Sur les problèmes posés aux philosophes ultérieurs par le système stoïcien, voir Donini 1994, p. 241-249. La stratégie qui consiste à montrer la supériorité de sa propre position en lui assignant une priorité dans le temps est surtout discutée dans le contexte des polémiques chrétiennes contre les païens, voir par exemple Kobusch 2006, p. 51-57. Il est probable que cette stratégie a été empruntée par les chrétiens aux discussions entre les écoles philosophiques.

13. Pour cette analogie, voir par ex. Diogène Laërce 7.39 (cité par Long & Sedley 1987, vol. 2, p. 163).

selon laquelle le curriculum aristotélicien était une préparation à l'étude de Platon. Cela correspond bien au fait que Sergius a aussi traduit et adapté deux traités physiques de la tradition aristotélicienne – le traité pseudo-aristotélicien *De mundo* et le traité sur les *Causes du tout* d'Alexandre d'Aphrodisias, qu'il a même édités sous son propre nom – et au fait qu'il utilise d'importants éléments de la terminologie aristotélicienne dans son *Discours sur la vie spirituelle*.

Il serait intéressant de lire entièrement le *Commentaire à Théodore* à la lumière de cette introduction et de poser la question de savoir si ce pur aristotélisme a aussi laissé des traces dans l'ensemble du commentaire. Il y a au moins un autre exemple de la tendance de Sergius à ne pas considérer l'œuvre de Platon : sa discussion de la question de savoir si la logique est une partie ou un outil de la philosophie. Tandis qu'Ammonius, Philopon, Olympiodore, David, et probablement aussi Elias, accordent au moins quelque droit à la position réputée platonicienne selon laquelle la logique est à la fois un outil et une partie de la philosophie (à différents égards, bien sûr)[14], Sergius, qui suit par ailleurs le texte d'Ammonius d'assez près, rejette clairement cela et donne sans équivoque la palme à la stricte position aristotélicienne selon laquelle la logique n'est rien d'autre qu'un instrument de la philosophie[15]. On pourrait ainsi faire l'hypothèse que le programme de Sergius est de présenter la doctrine aristotélicienne comme un système philosophique clos qui n'a pas à être complété par Platon (mais peut-être par une métaphysique chrétienne du genre de celle d'Évagre le Pontique ou de Denys l'Aréopagite)[16] et peut être étudiée pour elle-même. Cependant, un long extrait traduit par Furlani montre que Sergius présente longuement la théorie (néo)platonicienne des idées, alors qu'il cite la position aristotélicienne seulement brièvement[17], de telle sorte qu'il semble trouver la position platonicienne au moins plus intéressante. Ainsi, la position de Sergius sur les différents philosophes qu'il ne cite

14. Ammonius, *Commentaire aux Analytiques premiers* 8, 15 - 11, 21, p. 8, 15 – 11, 21 ; Jean Philopon, *Commentaire sur les Analytiques premiers* 6, p. 6, 19 – 9, 20 ; Olympiodore, *Commentaire sur les Catégories* 14, 13 – 18, 12, p. 14, 13 – 18, 12 ; David, *Commentaire aux Analytiques premiers*, p. 46, 26 – 58, 13 ; Elias, *Commentaire aux Analytiques premiers*, p. 134, 3 – 137, 3. Sur cette discussion, voir Hugonnard-Roche 2004, p. 203-231. Sur Elias, voir Topchyan 2009, p. 127-130.

15. Cf. la traduction de Hugonnard-Roche 2004, p. 197-202.

16. Cf. Bettiolo 2005, p. 97 et suiv. ; Hugonnard-Roche 2009, p. 321 et suiv.

17. Voir Furlani 1922, p. 145-147.

qu'indirectement (« ils disent »)[18] dans le *Commentaire à Théodore* doit faire l'objet d'une investigation plus approfondie.

La transmission de l'œuvre de Sergius en milieu syro-oriental

Comme nous le disions en ouverture, on ne connaît pas beaucoup de choses sur la réception de l'œuvre de Sergius. Du point de vue de l'histoire intellectuelle syriaque dans son ensemble, il est cependant remarquable que beaucoup des traductions de Sergius sont clairement le fruit d'une collaboration avec un savant syro-oriental, Théodore de Karḫ Ǧuddan[19]. La tâche de ce dernier dans les traductions de Galien par Sergius a manifestement consisté à corriger le syriaque de passages qui avaient été traduits du grec par Sergius[20]. Étant donné cette collaboration, il n'est pas surprenant que l'œuvre de Sergius ait laissé des traces dans les sources syro-orientales. Mais il est quelque peu inattendu que les documents manuscrits indiquent déjà une longue postérité de Sergius (et d'autres philosophes) dans les cercles syro-orientaux : le *Commentaire sur les Catégories, adressé à Philothéos* n'est transmis que dans un manuscrit syro-oriental du XIII^e^ siècle[21] ; on connaît au moins trois copies syro-orientales du *Commentaire à Théodore* du XIII^e^ et du XIX^e^ siècle[22] et cinq du *Discours sur la vie spirituelle* entre le XVIII^e^ le XIX^e^ siècle[23]. Par contraste, tous les textes syro-occidentaux subsistant de ses œuvres viennent de deux très anciens manuscrits qui ont été conservés depuis des siècles dans les lointains monastères du mont Sinaï et du désert égyptien sans influencer les deux traditions[24]. Les remarques suivantes

18. Voir le début du commentaire de Sergius dans la traduction de HUGONNARD-ROCHE 2004, p. 191 et n. 1.

19. Sur son identité, voir HUGONNARD-ROCHE 2004, p. 126, n. 2 ; sur le rôle plutôt restreint des syro-orientaux dans les traductions anciennes du texte d'Aristote, voir FIORI 2012, p. 117-122.

20. Cela est affirmé explicitement par Sergius lui-même dans le Livre I de son *Commentaire à Théodore*, ms. Birmingham, Mingana syr. 606, f. 52r ; Paris, BnF, syr. 354, f. 1v-2r ; trad. franç. HUGONNARD-ROCHE 2004, p. 168 ; texte syr. dans PERKAMS 2020, p. 75.

21. Voir AYDIN 2016, p. 84.

22. Voir HUGONNARD-ROCHE 2004, p. 187 et suiv.

23. Voir SHERWOOD 1960-1961, p. 434 et suiv. La provenance du huitième modèle perdu de tous ces manuscrits n'est pas claire, mais les copies postérieures ont toutes été conservées ou copiées dans des bibliothèques syro-orientales.

24. Au monastère Sainte-Catherine du Sinaï, le *Traité* de Sergius a été préservé dans le manuscrit Sinaï syr. 52 du VII^e^-VIII^e^ siècle, avec sa traduction du *Corpus Dionysiacum*, accompagné du *Discours sur la vie spirituelle* : voir FIORI 2014b, p. XIII-XV. Le *Commentaire à Théodore*, le traité sur les *Causes du tout* et d'autres textes en rapport sont transmis

expliqueront le tout début du « sergianisme » syro-oriental : ses premières manifestations remontent déjà au VI^e siècle.

La réception du Commentaire à Théodore *de Sergius dans l'école de Nisibe : le témoignage de Barḥaḏbšabbā dans la* Cause de la fondation des écoles

Le premier témoignage que je veux examiner est la *Cause de la fondation des écoles* provenant de l'école de Nisibe, texte qui a été édité d'après les manuscrits aujourd'hui perdus de la bibliothèque de Siirt par Addaï Scher en 1907[25]. Ce texte est renommé car c'est un témoin décisif pour l'histoire et le profil intellectuel de l'école de Nisibe[26], mais son intérêt pour l'histoire des influences philosophiques dans la pensée syriaque est également grand. Pendant une longue période, beaucoup de chercheurs, à la remarquable exception d'Addaï Scher lui-même, trouvaient surprenant le *patchwork* de passages strictement philosophiques et de passages plus narratifs dans la première partie de l'ouvrage[27]. Dans une série d'études, j'ai pu démontrer que la plus grande partie des passages philosophiques sont de fidèles copies *verbatim* d'au moins trois pages du *Commentaire à Théodore* de Sergius. Les textes, cependant, sont, de façon consciente, adaptés à leur nouvel objectif, de telle sorte que Barḥaḏbšabbā fait preuve dans la production de ce texte hétéronome d'une maîtrise égale à Sergius lui-même.

Je voudrais ici expliquer seulement l'exemple le plus frappant et d'une grande signification pour l'interprétation d'ensemble de la *Cause*.

> « Jusqu'à l'époque où par la grâce cet homme [Théodore le grand] vint au monde, toutes les parties de l'instruction, de l'exégèse et des traditions sur les Écritures divines, à la manière de différentes matières dont on fait l'image du roi des rois, étaient dispersées et éparpillées partout sans ordre dans tous les ouvrages des premiers écrivains et des Pères de l'Église catholique. Dès que cet homme eut distingué entre le bien et le mal, et se fut instruit dans les écrits et les traditions des premiers (écrivains), alors, à la manière d'un habile médecin, il réunit en un corps toutes les traditions et tous les chapitres, qui étaient dispersés, et il les assembla avec art et avec science ; il en prépara de parfaits et de très beaux remèdes instructifs, qui extirpent et ôtent des esprits de ceux qui les prennent

par le célèbre ms. London, British Library, Add. 14 658 : voir, par exemple, WRIGHT 1870-1872, vol. 3, p. 1154-1160 ; KING 2010a, p. 159 et suiv.

25. Sur ce qui suit, voir PERKAMS 2019d ; 2020, p. 59-65.

26. Voir BECKER 2006, p. 57-61.

27. Voir BECKER 2006, p. 127. Ce que dit Scher de la philosophie se trouve dans Barḥadbšabba, *Cause de la fondation des écoles*, p. 398 et suiv.

> avec désir les maladies fâcheuses de l'ignorance. Certes, notre corps est sujet à bien des maladies et des souffrances, mais la maladie de non-savoir est la plus terrible et la plus nuisible à nos âmes. Or, de même que ceux qui font une statue, façonnent à part chacune des parties et ensuite les assemblent l'une après l'autre, comme le requiert l'ordre de l'art, et font la statue achevée, de même le bienheureux Théodore assembla, ajusta et disposa chacune des parties de cet enseignement selon l'ordre requis par elle, et façonna à partir d'elles, dans tous ses livres, une image parfaite et admirable de cette essence riche en grâces. »[28]

Ce passage est central dans la *Cause de la fondation des écoles* parce qu'aux yeux d'un lecteur syro-oriental, il reflète le rôle de la plus éminente autorité intellectuelle de sa propre tradition, Théodore de Mopsueste, dont l'enseignement était considéré comme un modèle académique dans l'Église de l'Est (appelée des « nestoriens »)[29]. Cependant, les mots par lesquels on le loue sont pour l'essentiel une citation de l'éloge d'Aristote par Sergius : tous les mots soulignés par nous sont un emprunt *verbatim* du texte de Sergius cité plus haut.

Comment devons-nous interpréter ces procédés ? Il est relativement clair que cette manière de citer combine deux stratégies qui pourraient être la base de son interprétation :

1) On peut décider que c'est le remplacement du nom « Aristote » par celui de « Théodore » de Mopsueste : une autorité philosophique est remplacée par une autorité chrétienne, de telle sorte que l'idéal de l'éducation est christianisé ou, si l'on peut s'autoriser le mot, « nestorianisé ». Quelques autres termes philosophiques ou scientifiques ont aussi été remplacés par des termes chrétiens : Barḥaḏbšabbā parle de « grâce » au lieu de « nature » et d'« enseignement, interprétations et traditions » au lieu de « philosophie et éducation ».

2) D'un autre côté, on peut aussi insister sur un consentement forcé à l'idéal de science qui a été proposé par Sergius dans la louange d'Aristote : l'école de Nisibe souscrit au modèle d'un système de sciences unique, ordonné systématiquement, qui est, selon un modèle philosophique, un remède pour l'âme. Ainsi, la philosophie christianisée demeure un modèle de bonne science.

La question cruciale est maintenant : comment doit-on déterminer la relation entre ces deux stratégies ? Laquelle est la plus pertinente pour l'interprétation de la *Cause* ?

28. *Cause de la fondation des écoles*, p. 378, 9 – 379, 11. Trad. angl. Becker 2008, p. 146 et suiv.

29. Sur Théodore, voir Becker 2006, p. 113-125.

En tentant de répondre à la question, on doit noter d'abord que cet emprunt à Sergius n'est pas isolé dans la *Cause* :

• Dans la section qui recommande la logique, Barḥaḏbšabbā demeure honnêtement fidèle à son matériau et copie près de deux pages entières de Sergius sans aucune altération de leur contenu[30].

• Dans la section sur l'âme, Barḥaḏbšabbā s'appuie largement sur la doctrine de Sergius (ou mieux, d'Ammonius) de la philosophie comme « perfection » des parties de l'âme, qui se produit, selon Sergius et Barḥaḏbšabbā, en purifiant les parties de l'âme[31]. Dans cette partie aussi, Barḥaḏbšabbā emprunte des portions significatives à Sergius, spécialement la liste des parties de l'âme, en introduisant des altérations petites, mais significatives : désormais, ce n'est pas la « philosophie » (comme dans le texte de Sergius), mais un « intellect » ou une « intelligence » *(maddʿā)* se tenant au-dessus de toutes les parties de l'âme, qui est capable de purifier la totalité de ses parties, y compris l'intellect qui est mentionné comme *hāwnā* dans la liste des capacités de l'âme de Sergius[32]. On peut appeler cela le remplacement d'une doctrine philosophique évidente (la philosophie purifie l'âme) par une autre (l'intellect purifie l'âme), mais la tradition spéciale à laquelle appartient ce vocabulaire ne doit pas être oubliée : l'idée que l'âme est purifiée par le *maddʿā* ressemble à une doctrine du *Discours sur la vie spirituelle*[33] de Sergius, inspirée par Évagre le Pontique dont l'enseignement a aussi laissé quelques traces dans la *Cause*.

En essence, selon Barḥaḏbšabbā, la purification de l'âme à laquelle doit viser l'étudiant idéal à Nisibe devrait être préparée par la logique philosophique et être parfaite par l'intellect qui est, par sa nature même, capable de purifier les autres parties de l'âme. Formulé ainsi, le programme de Barḥaḏbšabbā ressemble de manière frappante à la combinaison de la logique aristotélicienne avec une mystique chrétienne inspirée d'Évagre, dont on a pu affirmer dans les recherches récentes qu'elle était typique de Sergius[34]. Manifestement, Barḥaḏbšabbā n'a pas seulement eu connaissance de l'œuvre de Sergius, mais il partage aussi beaucoup de ses idées fondamentales et de ses intérêts qu'il veut présenter sous un voile ou livrer, si je puis m'exprimer ainsi, d'une manière « politiquement correcte » à son audience syro-orientale.

30. Textes dans Perkams 2019d.

31. Voir Hugonnard-Roche 2004, p. 209.

32. Textes dans Perkams 2020, p. 74 et suiv.

33. Serge de Rēšʿaynā, *Sur la vie spirituelle*, § 22, § 76-78, § 88 : p. 448, 114-122, 128-130.

34. Voir Watt 2011, p. 241-246 ; Fiori 2014a, p. 77-88.

D'ailleurs, il semble aussi qu'il ait voulu intégrer ces doctrines dans sa propre pensée en omettant à la fois Aristote et le mot « philosophie ». Pour Aristote, cela semble vrai : Barḥaḏbšabbā ne le mentionne que très brièvement dans sa courte énumération critique des philosophes, dans laquelle il utilise différents matériaux, mais il emploie pour la plus grande partie la *Théophanie* d'Eusèbe de Césarée[35]. Toutefois l'idée de « philosophie » réapparaît plus loin dans un passage clé du texte, qui est une courte allusion au texte de Sergius :

> « Il [i.e. le Christ] donna une définition précise de la philosophie, fit ressusciter la sagesse qui était morte, fit revivre la crainte de Dieu qui avait disparu, montra la vérité qui était perdue ; bref, Il façonna tous les genres de science à la manière des membres d'une statue, distincts les uns des autres et les grava dans les oreilles des fidèles. »[36]

Ce texte présente des ambivalences similaires à celles du texte cité plus haut : d'un côté, on trouve une allusion claire à un système unifié de sagesse, aussi bien qu'une acceptation sincère du nom de « philosophie » qui est même lié au Christ lui-même. D'un autre côté, cette sagesse ou philosophie est interprétée en des termes qui peuvent se lire aussi bien d'une manière chrétienne que d'une manière scientifique : les termes chrétiens sont : « croyant » et « crainte de Dieu » ; « vérité » peut être interprété des deux manières, tandis que les « définitions » et les « genres de sagesse » recouvrent des termes philosophiques spécifiques qui grâce à Sergius et à ses collègues traducteurs étaient bien connus dans la tradition syriaque[37]. Ainsi, Barḥaḏbšabbā souscrit d'une manière explicite à l'idée tardo-antique répandue selon laquelle le christianisme est la perfection de la philosophie[38]. Mais sa formulation me semble une exception frappante en comparaison avec les Pères grecs : ni le lien explicite entre la doctrine de Jésus et l'enseignement de la philosophie, ni un choix de terminologie philosophique comparable pour le décrire ne se trouvent dans aucune source grecque que je connaisse. Ainsi, de nouveau, peut-on sentir un grand enthousiasme pour la philosophie et pour l'idée d'un système de sciences chez Barḥaḏbšabbā. Il est tout à fait possible à cet égard qu'il ait été fortement influencé par Sergius, étant donné qu'au moins un des termes

35. *Cause de la fondation des écoles*, p. 362, 13 – 365, 16. Pour les sources de ce paragraphe, voir Becker 2006, p. 132-135 (avec notes) et Perkams 2020, p. 64 et suiv. avec n. 79.

36. *Cause de la fondation des écoles*, p. 371, 6-10. Traduction de Becker 2008, p. 139 et suiv.

37. Voir spécialement le long traitement que Sergius consacre à son sujet dans le Livre III du *Commentaire à Théodore*, traduit ou paraphrasé par Furlani 1922, p. 154-163.

38. Voir Karamanolis 2013, p. 29-59.

qu'il utilise, « la crainte de Dieu », joue aussi un rôle important dans le *Discours sur la vie spirituelle* de Sergius[39].

À tout prendre, on a l'impression que Barḥaḏbšabbā est un lecteur attentif de Sergius, dont les œuvres sont manifestement présentes à l'école de Nisibe. De plus, il se tient remarquablement proche de l'idéal qui veut combiner la logique philosophique avec une mystique chrétienne – ou mieux, une mystique évagrienne, ce qui semble un trait typique de l'approche qu'a Sergius de la philosophie[40]. Étant donné la rareté de nos sources provenant de Nisibe, on peut suspecter que Barḥaḏbšabbā n'est pas isolé en cela dans sa tradition scolaire : il vaudrait la peine d'étudier davantage ce sujet, non seulement chez Barḥaḏbšabbā, mais aussi dans les autres écrits syro-orientaux influencés par l'école de Nisibe, par exemple le *Commentaire sur Évagre* de Babaï le Grand qui a aussi étudié à Nisibe.

La réception de l'aristotélisme de Sergius par Paul le Perse

Une autre trace de l'influence de Sergius peut être décelée dans une œuvre du philosophe Paul le Perse, qui n'a été transmise que dans une traduction arabe révisée, intégrée dans l'ouvrage de Miskawayh, *La classification des bonheurs (Tartīb al-saʿāda)*[41]. L'introduction à ce traité, qui (comme les œuvres de Paul transmises en syriaque, à savoir le traité sur l'œuvre logique d'Aristote et l'explication du *Peri hermeneias*) est dédicacé au fameux roi persan Ḵosrow Ier Anuširwān, contient de remarquables similarités avec le texte de Sergius cité au début :

> « [1] La sagesse avant ce sage était dispersée comme le sont toutes les choses utiles que le Très Haut a créées en laissant le soin d'en tirer profit à la nature des hommes et à la puissance qu'Il leur a accordée – pour cela. [2] C'est comme les remèdes qu'on trouve dispersés dans les pays et les montagnes et qui, rassemblés et combinés, donnent naissance à une médication utile. [3] De la même façon, Aristote a rassemblé la sagesse qui était dispersée ; il en a harmonisé les parties en mettant chaque chose à la place qui lui convient, [4] si bien qu'il en a fait un remède parfait de guérir les âmes des maux de l'ignorance. »[42]

39. Serge de Rēšʿaynā, *Sur la vie spirituelle*, § 60, p. 107.

40. Voir Fiori 2014a, p. 77-88.

41. Sur ce traité, voir Pines 1971 ; Gutas 1983 ; Perkams 2019e.

42. Paul le Perse, *Traité pour le roi Husraw sur l'œuvre d'Aristote*, transmis par Miskawayh, *La hiérarchie des bonheurs*, éd. Ṭūbğī p. 58, 12-17, éd. Emāmī p. 117, 6-10. Traduction française de Arkoun 1970, p. 228. Sur les deux éditions du texte, voir Perkams 2019a,

La dépendance mutuelle entre ces deux textes peut difficilement être mise en doute étant donné les parallèles (soulignés par nous), spécialement si l'on traduit le texte arabe plutôt librement comme l'a fait Dimitri Gutas[43] sans connaître le texte de Sergius : sa traduction montre qu'un lecteur arabe expérimenté comprendra le texte de manière encore plus proche de Sergius que cela est n'évident à partir du rendu littéral donné ici. Afin d'évaluer l'influence de Sergius, on devrait aussi prendre en compte l'affirmation de Shlomo Pines selon qui Paul « se tient à part » dans la littérature philosophique[44]. Pines cite toute une série de textes moyen-perses qui parlent de l'assemblage de parties dispersées et il conclut que Paul élabore ici un thème de la littérature moyen-perse.

Ainsi, la dépendance de Paul par rapport à Sergius peut n'être pas évidente et on pourrait conjecturer que c'est Sergius lui-même qui a été influencé par Paul qui, de son côté, construit sur une tradition perse. Cela est improbable, toutefois, ne serait-ce que pour des raisons chronologiques : Sergius, qui est mort en 536, précéda probablement Paul qui travailla pour Ḵosrow entre 531 et 579, probablement après 550 ou même 567[45]. En tout cas, reconsidérer quelques arguments textuels qui donnent la priorité à Sergius peut être utile :

1) Le texte de Sergius a une structure tripartite claire qui a été décrite plus haut. Cette structure apparaît chez Paul seulement dans une forme confuse : Paul commence par dire que la sagesse doit être comparée avec « d'autres choses utiles » [1] ; il introduit alors [2] une analogie médicale sous une forme abrégée et [3] il fait allusion à une composition de type spatial, qui peut être une réminiscence de l'image de la statue de Sergius, la fin du texte étant à nouveau proche de la conclusion de la partie [2] de Sergius. L'explication la plus convenable de cette singulière structure du texte de Paul est qu'il entendait rendre les idées principales du texte de Sergius d'une manière abrégée.

2) La priorité de Sergius est en outre confirmée par le fait qu'une source grecque essentielle de son texte, à savoir Eusèbe, peut être identifiée, comme on l'a montré. À tous égards, le texte de Sergius est bien plus proche de ce dernier que celui de Paul.

p. 73 et suiv. On trouvera une comparaison des textes syriaque et arabe dans Perkams 2019a, p. 77 et suiv.

43. Gutas 1983, p. 233.

44. Pines 1971, p. 125.

45. Sur ces données chronologiques, voir Hugonnard-Roche 2013, p. 37 et Perkams 2019a, p. 81 et suiv.

Nous pouvons ainsi conclure de façon relativement sûre que le texte de Paul dépend de celui de Sergius. Sur ce résultat, on peut tenter de proposer une dernière liaison : il est bien connu que Sergius dans son *Commentaire à Théodore* exprime son intention d'expliquer l'orientation de toutes les œuvres d'Aristote :

> « À présent, je vais écrire sur le but de ses [*scil.* d'Aristote] écrits, non seulement parce que j'ai été pressé par ton amitié, comme je l'ai dit plus haut, mais aussi parce que je pense que ceux qui les lisent peuvent en tirer un excellent exercice et une excellente préparation à la science. Revenons donc à notre exposé touchant le but du propos sur lequel nous nous proposons d'écrire. »[46]

Sergius annonce à la première ligne qu'il disserte sur les buts des écrits d'Aristote (probablement tous ses écrits), avant, vers la fin du texte, de porter son attention sur le premier texte concerné, c'est-à-dire les *Catégories*. Il fait aussi mention de son objectif de traiter du but de tous les écrits d'Aristote dans d'autres passages, de sorte que beaucoup de chercheurs ont appelé son texte un traité sur les buts des œuvres d'Aristote[47], mais en fait, Sergius n'a jamais écrit un tel traité.

Le traité de Paul pour Ḵosrow, cependant, comble exactement cette lacune : il traite des écrits sur la logique, la physique, la métaphysique et l'éthico-politique d'Aristote l'un après l'autre et assigne à chacun d'eux la visée qu'il avait déjà dans l'érudition de l'Antiquité tardive, ainsi qu'on peut le voir en le comparant avec les documents des écoles alexandrines[48]. On a donc l'impression que Paul a accompli – très succinctement – ce que Sergius promettait. On pourrait se demander s'il a pu y avoir un lien entre les deux ou si ce lien se trouvait seulement entre leurs travaux respectifs. En tout cas, il est significatif que Paul, son contemporain probable Probā[49] et d'autres intellectuels syriaques ont traduit et largement commenté les

46. *Commentaire à Théodore*, ms. Birmingham, Mingana 606, f. 53v ; ms. Paris, BnF syr. 354, f. 3v. Pour le syriaque, voir Perkams 2019b.

47. Voir déjà Furlani 1922, p. 135-137, qui cite des passages importants et mentionne le problème de Sergius d'abord intéressé par la logique, mais touchant aussi parfois à d'autres écrits d'Aristote. Voir aussi Hugonnard-Roche 2004, p. 130 et suiv., qui décrit encore l'œuvre comme traitant du but de toutes les œuvres d'Aristote, avant d'expliquer, p. 149-151 (dans une publication séparée postérieure) les différents titres et la structure de l'œuvre. Il établit, avec de solides arguments, qu'il s'agit d'un traité sur les *Catégories*. Voir aussi Watt 2011, p. 240 et suiv. et Aydin 2016, p. 45 et suiv.

48. Voir Gutas 1983, p. 237-250.

49. Sur Probā, voir Brock 2011.

mêmes textes d'Aristote que Boèce a traduit en latin et que ceux que l'on nomme les traducteurs de l'école hellénistique ont traduit en arménien (voir annexe) ; on pourrait même parler d'un « mouvement de traduction » du VI^e^ siècle[50]. Ces observations laissent l'impression que les traducteurs syriaques de ce temps ont suivi une sorte de projet commun qui visait largement à présenter à leur auditoire ces textes de logique auxquels d'autres communautés chrétiennes de différentes langues voulaient aussi accéder dans leur langue. Paul et Probā auraient alors comblé la lacune laissée par Sergius. Il vaudrait probablement la peine d'examiner de plus près les relations entre leurs travaux.

Le traité de Paul sur les buts des travaux d'Aristote nous amène à un autre sujet intéressant, à savoir l'influence durable de Sergius. Car l'influence du traité de Paul sur al-Fārābī, démontrée par Gutas[51], donne des raisons de suspecter que l'image d'Aristote que donne Sergius pourrait avoir pavé la voie à l'identification de la vraie philosophie avec la pensée aristotélicienne, une conception si typique d'une grande partie de la tradition philosophique arabe. Je dois confesser, cependant, que tout l'éloge d'Aristote que je connaisse dans l'œuvre d'al-Fārābī ne fait pas montre d'une influence directe de Paul ni de Sergius, mais d'une autre tradition d'éloge d'Aristote comme le maître de la logique, dont l'origine doit probablement remonter à Themistius[52]. Il pourrait cependant y avoir une réminiscence de Paul et de Sergius au début du fameux traité sur l'« Incohérence des philosophes », d'al-Ġazālī *(Tahāfut al-falāsifa)* :

> « Contentons-nous [...] de montrer les contradictions de leur [c'est-à-dire les philosophes] chef, qui est le philosophe par excellence et le "premier enseignant". Car il a, à ce qu'ils dissent, organisé et raffiné leurs sciences, ôté ce qui était redondant dans leurs vues et sélectionné ce qui est le plus proche de leurs autres croyances capricieuses. »[53]

Ce passage, particulièrement l'idée qu'Aristote a organisé les sciences et qu'il a aussi omis les points redondants, rappelle Sergius et Paul. Il serait intéressant de chercher les sources exactes de ce texte, ce qui pourrait nous aider à établir une influence possible de Sergius et de Paul sur la philosophie arabe.

50. Voir Perkams 2017, p. 23-25 et Perkams 2019c, p. 75-78.

51. Gutas 1983, p. 250-260.

52. Voir Perkams 2019b.

53. Al-Ġazālī, *L'incohérence des philosophes*, praef. § 9, p. 4.

Conclusion

Nos investigations présentent Sergius comme un chaînon dans une longue chaîne d'une transmission variable qui se concentre sur la question de savoir quel est le personnage le plus important dans l'histoire de la philosophie et de la science, qui, en rassemblant les différents enseignements en un système cohérent, a posé les fondations de tous les développements encore à venir : les néoplatoniciens assignent ce rôle à Platon, sapant ainsi les prétentions stoïciennes d'avoir la seule et unique philosophie vraiment systématique. Sergius, probablement bien averti du point de vue platonicien de ses professeurs, les derniers philosophes païens de l'Antiquité tardive, donne la palme à Aristote, dont l'enseignement devient le modèle d'une science universelle. Barḥaḏbšabbā, de son côté, christianise l'image et crédite Théodore de Mopsueste d'avoir été celui qui a réuni tout le savoir païen et chrétien en un tout.

Le rôle de Sergius est exceptionnel dans ce processus sous plus d'un aspect : d'abord, il donne à l'image une forme adroitement structurée, soigneusement modelée et la place au tout début de son premier commentaire philosophique. Ensuite, il la transfère dans une nouvelle langue, sémitique, le syriaque. Enfin et le premier, il établit le programme d'un développement qui sera long et extrêmement influent. Son idée qu'Aristote devait être le nouveau héros de la philosophie a manifestement attiré l'attention de beaucoup de chrétiens parmi ses contemporains, et aussi de musulmans et de juifs ensuite : ces adhérents des religions monothéistes ont accepté le point de vue exprimé par Sergius pendant des siècles au point qu'Aristote en syriaque aussi bien qu'en arabe et en latin est devenu « Le philosophe » tout court jusqu'aux Temps modernes. Bien sûr, ce développement n'est pas dû à Sergius seul, mais son influence personnelle ne doit pas être sous-estimée : la réception de sa version de l'image du premier philosophe par Paul le Perse a eu une influence durable jusqu'à la période arabe, même si elle fut combinée et parfois remplacée par une autre version de l'affirmation que c'est Aristote et non Platon qui est le véritable artisan de la philosophie systématique[54].

Ce n'est probablement pas une coïncidence si Sergius fut très conscient des intérêts philosophiques de ses contemporains chrétiens. Un aperçu comparatif d'ensemble de la littérature de son temps montre qu'il fut l'un de toute une série de chrétiens qui ont préparé et rendu effective la survivance de la philosophie par différents moyens : plusieurs d'entre eux, comme Boèce, Paul le Perse, Probā, l'école hellénistique arménienne,

54. Sur cette seconde version de l'image d'Aristote, voir Perkams 2019b.

ont traduit et commenté des textes d'Aristote – c'est le « mouvement de traduction » mentionné ci-dessus (cf. le tableau page suivante) ; d'autres, comme le Pseudo-Denys, Jean de Scythopolis, Barḥaḏbšabbā ont inclus de substantielles portions de textes philosophiques, souvent platoniciens, dans des œuvres qui ont un aspect chrétien particulièrement net ; un troisième groupe, par exemple Jean Philopon, Zacharie le Rhéteur, l'anonyme de la *Confutatio quorundam dogmatum Aristotelis* réfutent les positions des sources philosophiques qu'ils citent longuement[55]. Il serait prudent de ne pas examiner ces personnages importants isolément, mais plutôt de chercher les liens entre eux. Alors que du point de vue du dogme chrétien, ce groupe est plutôt hétérogène, comprenant des chalcédoniens, des miaphysites et des fidèles de l'Église de l'Est, il s'y trouve de remarquables similarités d'un point de vue historique : la plupart d'entre eux sont actifs entre 500 et 530-540, viennent de cités syriaques et ont étudié avec Ammonius à Alexandrie ou avec d'autres professeurs de philosophie. Notre compréhension de leurs travaux serait probablement grandement aidée – ainsi en ce qui concerne la figure énigmatique du Pseudo-Denys – par l'étude de leurs liens plausibles à tous les niveaux. Il y a de bonnes raisons de dire qu'une meilleure connaissance de Sergius nous conduirait au centre même de ce cercle plutôt caché mais important de chrétiens intéressés par les études philosophiques[56].

55. Sur ces tendances, voir mes remarques dans Perkams 2017, p. 22-28.

56. Il y a eu des discussions dans l'érudition récente sur les relations entre les différents membres de ce groupe : King 2010a, p. 173-178, distingue parmi les chrétiens une tendance plus harmonisante et une tendance plus critique envers la philosophie tandis que Fiori 2014a, p. 86-88, insiste plus sur la place de Sergius à l'intérieur de cette tradition. Je discuterai plus longuement de ce groupe dans mon livre en préparation sur l'histoire de la compréhension de la philosophie dans l'Antiquité.

Vue d'ensemble des traductions et des commentaires sur la logique aristotélicienne entre 500 et 650

(Il y a quelques traductions plus anciennes en latin. Les informations sur l'arménien sont incomplètes.)

Latin	Syriaque	Arménien
Boèce (m. 524) = B [Marius Victorinus = V ; anonyme = A ; Apuleius (?) = Ap].	Sergius de Rēš'aynā († 536) = S ; Probā (IIe AH. VIe s.) = P ; Athanase de Balad = AB (VIIe s.) ; [Georges des Arabes = GA (VIIIe s.)] ; Anonyme = A.	Membres anonymes de l'école hellénistique (probablement entre 550 et 650).
[*Prolegomena philosophiae* : Boèce en comm. *Eisagogê*.]	[*Prolegomena philosophiae* : S dans 1 comm. des *Catégories*]	*Prolegomena philosophiae* (David l'Invincible)
Porphyre, *Eisagogê* (V [perditum], B) (2 comm. : Boèce)	Porphyre, *Eisagogê* (A, AB) (2 comm. : P, A)	Porphyre, *Eisagogê* (comm. : David l'Invincible)
Aristote, *Catégories* (A [paraphr., IVe s.], B) (au moins 1 comm. : Boèce)	Aristote, *Catégories* (A, AB) (2 comm. : S ; GA)	Aristote, *Catégories* (comm. David l'Invincible [?], Anonyme)
Aristote, *De interpretatione* (B) (2 comm. : Boèce)	Aristote, *De interpretatione* (P, GA) (comm. P ; Paul le Perse ; GA)	Aristote, *De interpretatione* (comm. David l'Invincible [?], Anonyme)
[Boèce, *De syllogismis categoricis/hypotheticis* (cf. Ap, *De interpr.*)]	Aristote, *Analytica priora* (A [jusqu'à I 7], GA) (comm. : P, A, GA)	Aristote, *Analytica priora* (comm. : David l'Invincible)

Bibliographie

Ammonius, *Commentaire aux Analytiques premiers* : Maximilian Wallies (éd.), *Ammonii In Aristotelis Analytica priora librum I commentarium*, Berlin, 1899 (Commentaria in Aristotelem Graeca 4, 6).

Aristoclès, *Fragments* : Maria Lorenza Chiesara (éd. & trad.), *Aristocles of Messene, Testimonia and Fragments*, Oxford, 2001.

Aristote, *Catégories* (en syriaque) : Daniel King (éd. & trad.), *The Earliest Syriac Translation of the* Categories*: Text, Translation, and Commentary*, Leiden – Boston, 2010 (Aristoteles Semitico-Latinus).

Atticus, *Fragments* : Édouard des Places (éd. & trad.), Atticus, *Fragments*, Paris, 1977 (Collection des universités de France).

Barḥaḏbšabbā, *Cause de la fondation des écoles* : Addaï Scher (éd.), Mar Barhadbšabba ʿArbaya, évêque de Halwan (VI[e] siècle), *Cause de la fondation des écoles* (Patrologia Orientalis 4, 4 [18]), Paris, 1908.

David, *Commentaire aux Analytiques premiers* : Aram Topchyan (éd. & trad.), *David the Invincible, Commentary on Aristotle's Prior Analytics: Old Armenian Text with an English Translation, Introduction, and Notes*, Leiden – Boston, 2010.

Denys Aréopagite, *Œuvres* (en syriaque) : Emiliano Fiori (éd. & trad.), Dionigi Areopagita, *Nomi Divini, Teologia mistica, epistole. La versione Siriaca di Sergio di Rēšʿaynā (VI secolo)*, Leuven, 2014 (CSCO 656, Scriptores Syri 252 [syriaque] et 657, Scriptores Syri 253 [traduction italienne]).

Diogène Laërce, *Vies des philosophes* : Miroslav Marcovic (éd.), Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, vol. 1-2, Stuttgart – Leipzig, 1999.

Elias, *Commentaire aux Analytiques premiers* (fragment) : Leendert G. Westerink (éd.), « Elias on the Prior Analytics », *Mnemosyne* 4, 14, 1961, p. 126-139.

Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* : Geneviève Favrelle, Édouard des Places (éd. & trad.), Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique. Livre XI*, Paris, 1982 (Sources chrétiennes 292).

Galien, *De la composition des médicaments selon les lieux* : Karl Gottlob Kühn (éd. & trad.), *Claudii Galeni De compositione medicamentorum secundum locos*, dans *Claudii Galeni Opera omnia. 12*, Leipzig, 1826, p. 378-1007 (Medicorum Graecorum opera quae exstant).

Galien, *De la composition des médicaments selon le genre* : Karl Gottlob Kühn (éd. & trad.), *Claudii Galeni De compositione medicamentorum secundum genera*, dans *Claudii Galeni Opera omnia. 13*, Leipzig, 1826 (Medicorum Graecorum opera quae exstant).

Al-Ġazālī, *L'incohérence des philosophes* : Michael E. Marmura (éd. & trad.), Al-Ghazālī, *The Incoherence of the philosophers = Tahāfut al-falāsifa: A Parallel English-Arabic Text translated, introduced, and annotated*, Provo (Utah) (Islamic Translation Series).

Jean Philopon, *Commentaires sur les Analytiques premiers* : Maximilian Wallies (éd.), *Ioannis Philoponi In Aristotelis Analytica Priora commentaria*, Berlin, 1905 (Commentaria in Aristotelem Graeca 13, 2).

Olympiodore, *Commentaire sur les Catégories* : Adolf Busse (éd.), *Olympiodori Prolegomena et in Categorias commentarium*, Berlin, 1902 (Commentaria in Aristotelem Graeca 12, 1).

Miskawayh, Abū ʿAlī, *La hiérarchie des bonheurs* :
- Al-Ṭūbğī al-Suyūṭī (éd.), *Kitāb al-saʿāda l-Ibn Miskawayh fī falsafa l-aḫlāq*, Le Caire, 1917/1335 h.
- Abū alqāsim Emāmī (éd.), Miskawayh, *Tartīb al-saʿādāt wa-manāzil al-ʿulūm* : ʿAlī Owjabi, *Ganjine-ye Bahārestan (A Collection of 18 Treatises in Logic, Philosophy, Theology and Mysticism) 1*, Téhéran, 1379 h. š. [1980], p. 101-127.

Serge de Rēšʿaynā, *Commentaire court sur les Catégories pour Philotheus* : Sami Aydin (éd. & trad.), Sergius of Reshaina, *Introduction to Aristotle and his Categories, adressed to Philotheos: Syriac Text, with Introduction, Translation, and Commentary*, Leiden – Boston, 2016 (Aristoteles Semitico-Latinus 24).

Serge de Rēšʿaynā, *Long Commentaire sur les Catégories pour Theodorus* : ms. Birmingham, Mingana 606 ; ms. Paris, Bibliothèque nationale, Syr. 354.

Serge de Rēšʿaynā, *Sur la vie spirituelle* : Paul Sherwood (éd. & trad.), « Mimro de Serge de Rešayna sur la vie spirituelle », *L'Orient Syrien* 5, 1960, p. 433-457 ; 6, 1961, p. 95-115 ; 121-156.

Études modernes

ARKOUN 1970 : Mohammed ARKOUN, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au VI^e^/X^e^ siècle : Miskawayh philosophe et historien*, Paris (Études musulmanes 12).

AYDIN 2016 : Sami AYDIN, « Introduction », dans Sergius of Rēšʿaynā, *Commentaire court sur les Catégories pour Philotheus*, éd. Aydin, p. 1-93.

BECKER 2006 : Adam BECKER, *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Ancient Mesopotamia*, Philadelphia.

BECKER 2008 : Adam BECKER, *Sources for the History of the School of Nisibis: Translated with an introduction and notes*, Liverpool.

BETTIOLO 2005 : Paolo BETTIOLO, « Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria », dans C. D'Ancona (éd.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale. 1*, Torino, p. 48-100.

BRACHT *sous presse* : Katharina BRACHT, « Die Rezeption des Jona-Buches bei Hieronymus von Stridon: Der Jona-Kommentar als heteronomer Text », *Annali di storia dell' esegesi*.

BROCK 1993 : Sebastian P. BROCK, « The Syriac Commentary Tradition », dans Ch. Burnett (éd.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, London, p. 3-18.

BROCK 2011 : Sebastian P. BROCK, « The Commentator Probus. Problems of Date and Identity », dans LÖSSL & WATT 2011, p. 195-206.

CODA & MARTINI BONADEO 2014 : Elisa CODA & Cecilia MARTINI BONADEO (éds), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge : études de logique aristotélicienne et de la philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Paris (Études musulmanes 44).

DONINI 1994 : Pierluigi DONINI, « Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica », dans W. Haas & H. Temporini (éds), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. 2, 36, 7*, Berlin, p. 5027-5100 [= Pierluigi DONINI, *Commentary and Tradition: Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, Berlin – New York, 2011, p. 211-281].

FIORI 2010 : Emiliano FIORI, « L'épitomé syriaque du *Traité sur les causes du tout* d'Alexandre d'Aphrodise attribué à Serge de Reš'aynā », *Le Muséon* 123, p. 127-158.

FIORI 2012 : Emiliano FIORI, « La cultura filosofica e scientifica Greca nella Chiesa siro-occidentale (VI-VIII secolo): un tentativo di interpretazione e uno sguardo di insieme », dans E. Vergani (éd.), *Atti del 6° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriaca, Centro studio Ambrosiano*, Milano, p. 117-144.

FIORI 2014a : Emiliano FIORI, « Un intellectuel alexandrin en Mésopotamie : essai d'une interprétation d'ensemble de l'œuvre de Sergius de Resʿaynā », dans CODA & MARTINI BONADEO 2014, p. 59-90.

FIORI 2014b : Emiliano FIORI, « Introduzione », dans Denys Aréopagite, *Œuvres* (CSCO 656, Scriptores Syri 252), p. XIII-XLIII.

FURLANI 1922 : Giuseppe FURLANI, « Sul trattato di Sergio di Rēshʿaynā sulle categorie », *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi* 3, p. 135-172.

GUTAS 1983 : Dimitri GUTAS, « Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Baġdād », *Der Islam* 60, p. 231-267.

HERZOG 1989 : Reinhart HERZOG, *Restauration und Erneuerung: Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr.*, München (Handbuch der lateinischen Literatur der Antike 5).

HUGONNARD-ROCHE 2004 : Henri HUGONNARD-ROCHE, *La logique d'Aristote du grec au syriaque : études sur la transmission des textes de l'*Organon *et leur interprétation philosophique*, Paris.

HUGONNARD-ROCHE 2009 : Henri HUGONNARD-ROCHE, « Platon syriaque », dans Mohamad-Ali Amir-Moezzi *et al.* (éds), *Pensée grecque et sagesse d'Orient : hommage à M. Tardieu*, Turnhout, p. 307-322.

HUGONNARD-ROCHE 2013 : Henri HUGONNARD-ROCHE, « Sur la lecture tardo-antique du *Peri hermeneias* d'Aristote : Paul le Perse et la tradition d'Ammonius : édition du texte syriaque, traduction française et commentaire de l'*Élucidation du Peri hermeneias* de Paul le Perse », *Studia Graeco-Arabica* 3, p. 37-73.

KARAMANOLIS 2013 : Georgios KARAMANOLIS, *The Philosophy of Early Christianity*, London – New York.

KING 2010a : Daniel KING, « Alexander of Aphrodisias' *On the Principles of the Universe* in a Syriac Adaptation », *Le Muséon* 123, p. 159-191.

KING 2010b : Daniel KING, « Introduction », dans Aristote, *Catégories*, p. 1-95.

KING 2015 : Daniel KING, « Logic in the Service of Ancient Eastern Christianity: An Exploration of Motives », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 97, p. 1-33.

KOBUSCH 2006 : Theo KOBUSCH, *Christliche Philosophie: Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt.

LONG & SEDLEY 1987 : Anthony A. LONG & David N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vol., Cambridge.

LÖSSL & WATT 2011 : Joseph LÖSSL & John W. WATT (éds), *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*, Farnham.

MILLER 1994 : Dana R. MILLER, « Sargis of Reš'aina, On What the Celestial Bodies Know », dans R. Lavenant (éd.), *VI Symposium Syriacum 1992. University of Cambridge, Faculty of Divinity 30 August-2 September 1992*, Rome, p. 221-233.

PERKAMS 2017 : Matthias PERKAMS, « Einheit und Vielheit der Philosophie von der Kaiserzeit bis zur ausgehenden Antike », dans Ch. Riedweg (éd.), *Philosophia in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen: Zur Pluralisierung des Philosophiebegriffs in Kaiserzeit und Spätantike: Akten der 17. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 16.-17. Oktober 2014 in Zürich*, Boston – Berlin, p. 3-31.

PERKAMS 2019a : Matthias PERKAMS, « The Syro-Persian Reinvention of Aristotelianism: Paul the Persian's Treatise on the Scopes of Aristotle's Works between Sergius of Rēšʿaynā, Alexandria and Baghdad », *Studia Graeco-Arabica* 9, p. 71-87.

PERKAMS 2019b : Matthias PERKAMS, « Aristoteles, Ordner der Wissenschaften: Ein Bild des Sergios von Rēšʿaynā, seine Rezeption bei Paul dem Perser und die spätantiken Wurzeln der arabischen Aristoteles-Eulogien », dans Sh. Talay (éd.), *Überleben im Schatten: Geschichte, Sprache und Kultur des syrisch-aramäischen Christentums: Akten des 10. Deutschen Syrologentags*, Wiesbaden, *à paraître*.

PERKAMS 2019c : Matthias PERKAMS, « Logik und Religion: Entstehungsbedingungen autonomer Philosophiebegriffe im lateinischen und im syrisch-arabischen Raum (6.-12. Jhdt.) », dans M. Enders & Bernd Goebel (éds), *Die Philosophie in den monotheistischen Weltreligionen*, Freiburg, p. 72-97.

PERKAMS 2019d : Matthias PERKAMS, « Die Reisen des Intellekts in der „Ursache der Gründung der Schulen" des Barḥaḏbšabbā (um 600) », dans I. Männlein-Robert (éd.), *Seelenreisen in der antiken Literatur*, Berlin – New York, *sous presse*.

PERKAMS 2020 : Matthias PERKAMS, « Ostsyrische Philosophie? Die Rezeption und Ausarbeitung griechischen Denkens in der Schule von Nisibis bis Barḥaḏbšabbā », dans M. Perkams & A. M. Schilling (éds), *Griechische Philosophie und Wissenschaft bei den Ostsyrern: Zum Gedenken an Mār Addai Scher*, Berlin – New York (Transmissions 3), p. 49-76.

PINES 1971 : Shlomo PINES, « Aḥmad Miskawayh and Paul the Persian », *Irān – Shināsī* 2, 2, p. 121-129 [= Shlomo PINES, *Studies in the History of Arabic Philosophy*, Jerusalem, 1996, p. 208-216].

SHERWOOD 1960-1961 : Paul SHERWOOD, « Mimro de Serge de Rešayna sur la vie spirituelle », *L'Orient syrien* 5, 1960, p. 433-457 ; 6, 1961, p. 95-115, 121-156.

TOPCHYAN 2009 : Aram TOPCHYAN, « Remarks on David the Invincible's Commentary on Aristotle's Prior Analytics », dans V. Calzolari & J. Barnes (éds), *L'œuvre de David l'Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition arménienne et syriaque*, Leiden – Boston, p. 119-135.

WATT 2011 : John WATT, « From Sergius to Mattā: Aristotle and Pseudo-Dionysius in the Syriac Tradition », dans LÖSSL & WATT 2011, p. 239-257.

WATT 2014 : John WATT, « Sergius of Reshaina on the Prolegomena to Aristotelian Logic: The Commentary on the Categories, Chapter Two », dans CODA & MARTINI BONADEO 2014, p. 31-55.

WRIGHT 1870-1872 : William WRIGHT, *Catalogue of the Syriac Manuscripts of the British Museum acquired since the year 1838*, London, vol. 1-3.

Le corpus logique en syriaque au VI^e siècle : logique et ontologie

Henri Hugonnard-Roche
École pratique des hautes études, Paris

Les manuscrits syriaques nous ont conservé des ensembles de textes logiques, qui constituaient manifestement des corpus introductifs à l'étude de la logique, et par là même à l'étude de la philosophie, selon le modèle du cursus néoplatonicien, qui plaçait l'étude des œuvres logiques d'Aristote au début des études philosophiques. Ces corpus logiques étaient constitués de textes (traductions ou commentaires de diverses sortes, telles que commentaires exégétiques ou simples scolies) se rapportant à l'*Isagoge* de Porphyre, aux *Catégories* d'Aristote, à son *De interpretatione*, et aux *Premiers analytiques*.

Pour illustrer ce que nous venons de dire, donnons un exemple, tiré du manuscrit du Vatican, sir. 158, qui contient les textes suivants : une « histoire » de l'*Isagoge* (c'est-à-dire, en réalité, un exposé très bref de la raison pour laquelle Porphyre a écrit son traité), une traduction de l'*Isagoge* par Athanase de Balad (achevée en 645), des « divisions de Porphyre » (c'est-à-dire une liste de divisions de termes ou notions empruntées à l'*Isagoge*)[1], une *Vie d'Aristote*, la traduction des *Catégories* par Jacques d'Édesse, une traduction syriaque anonyme du *De interpretatione*, une traduction syriaque anonyme des *Premiers analytiques* (jusqu'au chapitre I, 7). Puis viennent divers fragments ou scolies touchant l'*Organon*, parmi lesquelles un commentaire sommaire anonyme de l'*Isagoge* intitulé « Éclaircissement de l'*Isagoge* ». On trouve donc dans ce manuscrit, pour l'essentiel, une suite ordonnée de textes, qui est celle de l'ordre traditionnel des études : *Catégories*, *De interpretatione*, *Premiers analytiques*. En outre, ces traités sont précédés d'un matériel relatif à l'*Isagoge* et d'une *Vie d'Aristote*, comme dans la tradition du cursus alexandrin des études aristotéliciennes, selon

1. On peut lire la traduction d'une partie de ces divisions dans Hugonnard-Roche 1994a.

La philosophie en syriaque, E. Fiori & H. Hugonnard-Roche (éds), Paris, 2019
(Études syriaques 16), p. 231-235.

lequel une vie d'Aristote était insérée entre le commentaire de l'*Isagoge* et les commentaires des œuvres mêmes d'Aristote[2].

C'est le même ensemble de textes, notons-le, qui est à la base des œuvres logiques de l'auteur nommé Proba, médecin et archiâtre à Antioche, qui composa, vraisemblablement dans la seconde moitié du VI^e^ siècle, des commentaires sur l'*Isagoge* de Porphyre, sur le *De interpretatione* et les *Premiers analytiques* d'Aristote[3].

Ce sont encore les mêmes ouvrages qui sont au fondement de la composition du *Traité de logique* de Paul le Perse (actif à Séleucie-Ctésiphon, auprès du souverain sassanide Chosroès I^er^, dans les années 570) : le traité tire, en effet, les éléments de sa présentation, successivement des *Catégories*, du *De interpretatione* et des *Premiers analytiques* (ces derniers dans une réinterprétation propre à Paul)[4].

Tel qu'il apparaît donc dans nos sources, le corpus syriaque de logique aux VI^e^ et VII^e^ siècles présente un caractère doublement isagogique. Tout d'abord, isagogique au sens où il est l'introduction à l'étude de la philosophie, comme dans le cursus néoplatonicien, alexandrin plus précisément, car c'est d'Alexandrie que proviennent principalement les sources connues et utilisées par les premiers philosophes de langue syriaque, dans leur apprentissage de la philosophie grecque, aristotélicienne en l'occurrence[5]. En second lieu, ce corpus syriaque de logique peut être dit isagogique, au sens où les traités considérés sont limités aux premiers ouvrages de l'ensemble constitué par l'*Organon* traditionnel, et à la place prépondérante accordée à l'*Isagoge* de Porphyre, suivi de près par les *Catégories*.

C'est le lieu d'observer que ce corpus logique réduit était éventuellement porteur d'une ontologie, en ce sens qu'il pouvait fournir un outil propre à l'analyse du réel, pourvu qu'il fût interprété dans le cadre d'une interprétation réaliste des catégories aristotéliciennes.

2. Cf. le plan des introductions aux commentaires néoplatoniciens aux œuvres de Platon et d'Aristote, dans Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, p. 4. On peut trouver d'autres exemples de semblables corpus logiques dans HUGONNARD-ROCHE 1994b.
3. Sur la base des œuvres conservées, on peut supposer avec quelque probabilité qu'il composa aussi un commentaire sur les *Catégories*, qui n'aurait pas été conservé. Sur Proba, voir HUGONNARD-ROCHE 2012a.
4. Pour la description du contenu du traité et la réinterprétation de la syllogistique par Paul le Perse, voir HUGONNARD-ROCHE 2000. Il n'est pas utile de prendre en considération cette réinterprétation pour notre présent propos, qui se rapporte à l'architecture du traité de Paul, plutôt qu'aux thèses qu'il contient.
5. Voir par exemple nos études (avec les notes) sur Sergius de Rēšʿaynā, Proba et Sévère Sebokht, dans HUGONNARD-ROCHE 1997, 2004c, 2012b et 2015.

Cette conception établit un parallélisme étroit entre les analyses logiques des *Catégories* et de l'*Isagoge*, et la structuration du réel, ou encore, autrement dit, elle suggère que les analyses logiques aristotéliciennes selon les schémas de divisions en substances premières, ou individus, et substances secondes, ou genres et espèces, reflètent de manière pertinente la structure ontologique de la réalité, du moins pour les auteurs qui font une lecture réaliste des catégories et de l'arbre de Porphyre. Une telle lecture se rencontre, pensons-nous, dans la tradition syriaque, et nous pensons en trouver la preuve chez un auteur tel que Paul le Perse, qui vécut à Séleucie-Ctésiphon, l'ancienne capitale de l'Empire séleucide et siège du catholicos syro-oriental jusqu'à la fin du VIII^e siècle, dans l'entourage du souverain Chosroès. Féru de culture logique grecque, Paul composa un traité de logique, dans lequel il a exposé une syllogistique que nous avons qualifiée ailleurs de « matérielle », en ce sens que les propositions qui composent un syllogisme sont affectées d'une modalité « matérielle », (nécessaire, possible ou impossible), selon la relation qui lie le sujet au prédicat[6].

Si l'on admet, selon une interprétation réaliste des énoncés logiques, que ceux-ci dès lors sont censés refléter la structure du réel, alors la logique peut être conçue comme un instrument adéquat pour décrire les objets de la nature. Une exégèse *in re* des *Catégories* et de l'*Isagoge* (facilitée dans ce dernier cas par l'interprétation par Porphyre des substances secondes, en termes de genres et d'espèces) fournirait une grille d'investigation des entités qui composent le réel, comme un instrument pour une réflexion d'ordre ontologique[7].

On s'expliquerait alors que le corpus logique, réduit aux premiers textes du corpus, tels que nous les avons dits, ait paru suffisant aux philosophes du VI^e siècle. Sans pouvoir nous prononcer explicitement sur ce point pour tous les auteurs de cette époque, nous pensons pouvoir suggérer que tel fut bien le cas pour Paul le Perse, dont la logique, que nous avons dite « matérielle », en d'autres lieux, illustre bien, nous semble-t-il, une lecture *in re* des catégories aristotéliciennes.

La situation changera au VII^e siècle, lorsque les philosophes syriaques étendront leur connaissance des œuvres logiques d'Aristote à l'ensemble du corpus, incluant notamment les *Seconds analytiques*, qui dès lors seront

6. Cf. Hugonnard-Roche 2004b.

7. Cf. Sur une telle interprétation, présente dans la tradition latine médiévale, lire l'article très éclairant de Erismann 2005.

considérés comme l'instrument par excellence de la connaissance des réalités naturelles[8].

Bibliographie

Porphyre, *Traduction de l'Isagoge par Athanase de Balad* : Aron Freimann (éd.), *Die Isagoge des Porphyrius in den syrischen Übersetzungen,* Berlin, 1897.

Simplicius, *Commentaire sur les Catégories* : Ilsetraut Hadot (dir. trad.), Simplicius, *Commentaire sur les Catégories. 1, Introduction, première partie*, Leiden, 1990 (Philosophia antiqua 50).

Études modernes

Erismann 2005 : Christophe Erismann, « Un autre aristotélisme ? La problématique métaphysique durant le haut Moyen Âge latin : à propos d'Anselme, *Monologion* 27 », *Quaestio* 5, p. 145-162.

Hugonnard-Roche 1994a : Henri Hugonnard-Roche, « Introductions syriaques à l'étude de la logique : À propos de quelques *Divisions de Porphyre* », dans *Comprendre et maîtriser la nature : mélanges d'histoire des sciences offerts à Guy Beaujouan*, Genève – Paris (École pratique des hautes études, Hautes études médiévales et modernes 73), p. 385-408, repris dans Hugonnard-Roche 2004a, p. 101-121.

Hugonnard-Roche 1994b : Henri Hugonnard-Roche, « Les traductions syriaques de l'*Isagoge* de Porphyre et la constitution du corpus syriaque de logique », *Revue d'histoire des textes* 5, p. 293-312, repris dans Hugonnard-Roche 2004a, p. 79-97.

Hugonnard-Roche 1997 : Henri Hugonnard-Roche, « Comme la cigogne au désert : un prologue de Sergius de Reš῾ainā à l'étude de la philosophie aristotélicienne en syriaque », dans A. de Libera, A. Elamrani-Jamal & A. Galonnier (éds), *Langages et philosophie : hommage à Jean Jolivet*, Paris (Études de philosophie médiévale 74), p. 79-97, repris dans Hugonnard-Roche 2004a, p. 165-186.

Hugonnard-Roche 2000 : Henri Hugonnard-Roche, « Le traité de logique de Paul le Perse : une interprétation tardo-antique de la logique aristotélicienne en syriaque », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 11, p. 59-82, repr. dans Hugonnard-Roche 2004a, p. 233-254.

Hugonnard-Roche 2004a : Henri Hugonnard-Roche, *La logique d'Aristote du grec au syriaque* : *études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Paris (Textes et traditions 9).

Hugonnard-Roche 2004b : Henri Hugonnard-Roche, « La constitution de la logique tardo-antique et l'élaboration d'une logique "matérielle" en syriaque », dans V. Celluprica, C. D'Ancona et R. Chiaradonna (éds), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici: logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe: atti del convegno internazionale, Roma, 19-20 ottobre 2001*, Napoli (Elenchos 40), p. 55-83, repr. dans Hugonnard-Roche 2004a , p. 255-273.

Hugonnard-Roche 2004c : Henri Hugonnard-Roche, « Sergius de Reš῾ainā, Commentaire sur les *Catégories* (À Théodore). Livre premier », dans Hugonnard-Roche 2004a, p. 187-231.

8. Sur le corpus logique syriaque connu dans l'école de Qennešre, voir plus loin notre article « L'école de Qennešre et la tradition philosophique en syriaque, entre Alexandrie et Bagdad » dans ce volume.

HUGONNARD-ROCHE 2012a : Henri HUGONNARD-ROCHE, « Probus (Proba) », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques. 5b*, Paris, p. 1539-1542.

HUGONNARD-ROCHE 2012b : Henri HUGONNARD-ROCHE, « Le commentaire syriaque de Probus sur l'*Isagoge* de Porphyre : une étude préliminaire », *Studia graeco-arabica* 2, p. 227-243.

HUGONNARD-ROCHE 2015 : Henri HUGONNARD-ROCHE, « Questions de logique au VII^e siècle : les épîtres syriaques de Sévère Sebokht et leurs sources grecques », *Studia graeco-arabica* 5, p. 53-104.

L'école de Qennešre et la tradition philosophique en syriaque, entre Alexandrie et Bagdad

Henri Hugonnard-Roche
École pratique des hautes études, Paris

Aux yeux de l'historien d'aujourd'hui, Qennešre est ce lieu, an bord de l'Euphrate, où un monastère fut édifié, dans lequel des moines portèrent à son apogée la culture syriaque dans son lien avec la *paideia* grecque, avant que ne s'installât dans le Proche-Orient, à la fin du VIII^e^ siècle, la dynastie arabe des Abbassides, et que ne prît son essor la culture de langue arabe. Depuis longtemps déjà, toutefois, la tradition des lettres syriaques était, pour une très large part, imprégnée de culture hellénique. Sans remonter jusqu'à la formation de la culture syriaque chrétienne au temps de Bardesane d'Édesse, on peut rappeler, entre de nombreux autres exemples, le rôle joué, dans cette formation, par les traductions syriaques de Pères grecs, tels que Basile de Césarée ou Grégoire de Nazianze, dès le IV^e^ siècle. Des centres d'études fameux, telle l'école des Perses à Édesse, et après la fermeture de celle-ci en 489 sur l'ordre de l'empereur Zénon, l'école de Nisibe en territoire perse, jouèrent aussi un grand rôle dans la formation de nombreux lettrés, et la culture grecque n'en était pas absente. Les sources conservées montrent, en effet, qu'à Nisibe, un système d'enseignement à trois degrés était en usage : on commençait par l'apprentissage de la lecture, puis l'étude se poursuivait par l'étude de la grammaire auprès d'un maître qui était en somme l'équivalent du *grammatikos*, enfin elle s'achevait avec la rhétorique, voire avec des éléments de philosophie. À bien des égards, l'institution et la pratique scolaires paraissent donc proches de celles que l'on connaît dans la tradition des écoles néoplatoniciennes grecques de l'époque tardo-antique. En outre, la réalité sociale de l'institution scolaire grecque, avec sa structure de conventicule où l'on pratique la vie commune, selon un emploi du temps réglé, qui était celle des écoles organisées en lieux de vie commune (συνουσία), n'est pas très éloignée de la réalité que l'on devine à travers les sources syriaques, à la

La philosophie en syriaque, E. Fiori & H. Hugonnard-Roche (éds), Paris, 2019 (Études syriaques 16), p. 237-248.

différence près que les écoles philosophiques sont remplacées par des écoles monastiques. Cette activité se nourrissait de textes canoniques, à commencer par certaines œuvres d'Aristote et certains dialogues de Platon dans les écoles grecques, de même que l'activité exégétique dans les écoles monastiques, telle celle de Nisibe, se nourrissait de l'exégèse des textes canoniques de la théologie antiochienne, ceux de Théodore de Mopsueste ou de Diodore de Tarse.

La rhétorique faisait partie du cursus des études dans les écoles supérieures syriaques, à l'égal de ce qui se produisait dans la tradition grecque, où l'apprentissage de la rhétorique précédait l'étude de la philosophie. On a pu mettre en évidence, par exemple, les traces d'une culture hellénique, notamment d'une culture rhétorique, sous forme d'emprunts à la philosophie grecque, dans l'œuvre d'un Ephrem de Nisibe (m. en 373)[1]. Les traductions et l'étude des Pères jouèrent un rôle essentiel dans la formation d'une culture syriaque savante[2]. Cyrille d'Alexandrie et Sévère d'Antioche pour les syro-occidentaux, Diodore de Tarse et surtout Théodore de Mopsueste pour les syro-orientaux, furent les maîtres lus dans les monastères en version syriaque. Les Pères cappadociens également jouèrent un rôle de premier plan dans l'éducation supérieure dans la sphère syriaque, et parmi eux tout spécialement Grégoire de Nazianze. À son propos, Jean de Sicile écrira au IX^e^ siècle qu'il « a dépassé Platon par son art du langage autant qu'il l'a fait en théologie, et il a fait que Démosthène ressemble à un simple enfant »[3]. Avec l'étude des Pères grecs, traduits en syriaque, ce sont des aspects de l'éducation rhétorique et philosophique supérieure de l'Antiquité païenne qui ont été incorporés ou transformés en une nouvelle forme de cursus théologique.

Pour comprendre dès lors la place prise par l'école de Qennešre dans la longue histoire culturelle des populations de langue syriaque, il peut être utile de considérer tout d'abord la personnalité de son fondateur, Jean bar Aphtonia. Par chance, on possède une biographie hagiographique de lui, sous le titre *Histoire de maître Jean, abbé du saint monastère d'Aphtonia, écrite par un disciple*[4]. L'auteur nous apprend que celui dont il se dit le disciple naquit dans un milieu aisé et cultivé. Son père, rhéteur à Édesse, « possédait la sagesse profane », écrit le biographe. Il faut entendre par là qu'il avait acquis une culture puisée aux sources grecques. Mais le père de Jean mourut avant sa naissance et sa mère Aphtonia (d'où le nom de Jean fils d'Aphtonia) plaça

1. Cf. Possekel 1999.
2. Cf. Watt 2007.
3. Cf. Watt 2007, p. 33.
4. Édition et traduction française par F. Nau dans *Histoire de maître Jean*.

certains de ses frères dans les écoles afin qu'ils y étudient « la science des discours et des lois », c'est-à-dire la rhétorique et le droit, et elle munit d'autres frères d'offices et de charges administratives. En revanche, elle s'occupa elle-même de son dernier-né, lui enseignant sans doute les connaissances premières de la grammaire, et peut-être de la rhétorique.

Quand il eut atteint sa quinzième année, elle le confia au monastère de Saint-Thomas à Séleucie, près de l'embouchure de l'Oronte, non loin d'Antioche. Le jeune homme y reçut certainement une éducation bilingue, car le monastère était connu comme centre d'étude des lettres grecques. Et si son biographe écrivit en syriaque, Jean lui-même écrivit en grec toutes les œuvres que nous connaissons de lui. Tous deux furent grandement versés dans la rhétorique. En effet, comme l'a montré John Watt, le portrait dressé de Jean bar Aphtonia par son biographe peut être analysé dans les termes de la rhétorique épidictique grecque et il comporte nombre de *topoi* traditionnels de ce genre rhétorique : origine et famille (πατρίς, γένος), naissance et genre de vie (γένεσις, ἀνατροφή), éducation, nature et occupations (παιδεία, φύσις, ἐπιτηδεύματα), actions (πράξεις). D'autres *topoi* encore s'y rencontrent, qui se trouvaient déjà chez les Pères cappadociens, tels que la comparaison du soldat et du saint, présente chez Basile de Césarée, et développée par l'hagiographe de Jean. Ce qui montre que la tradition rhétorique littéraire était largement cultivée par Jean et ses disciples, en grec comme en syriaque.

Un autre ouvrage encore, l'*Histoire ecclésiastique* du Pseudo-Zacharie, fournit des indications éclairantes sur la culture gréco-syriaque de l'époque où Jean bar Aphtonia vivait au monastère de Saint-Thomas de l'Oronte[5]. Au livre huit, chapitre 5, l'auteur donne une brève prosopographie miaphysite de l'exil, où sont mentionnés, entre autres, Philoxène de Mabboug (*ca* 440-523), Jean bar Aphtonia, Mara évêque d'Amida (actuellement Diyarbakır) qui, exilé de son siège (sous l'empereur Justin Ier), allait trouver refuge au village de Qennešre, avant d'aller à Petra, puis à Alexandrie où il mourut. De ce Mara, l'auteur souligne l'habileté dans la langue grecque, reçue dans le monastère de Séleucie sur l'Oronte dirigé par Jean bar Aphtonia, et il rapporte qu'il possédait une grande bibliothèque de livres admirables. Parmi les figures dessinées par l'auteur se trouve encore Jean de Tella (483-538), qui, privé de son siège en 521, se réfugia dans la montagne de la

5. Ps.-Zacharie, *Historia ecclesiastica*, syr. p. 78-87, lat. p. 53-60 ; traduction anglaise dans Greatrex (éd.), p. 299-308. Sur quelques aspects historiques du milieu gréco-syriaque à l'époque de Jean bar Aphtonia, lire par exemple Hugonnard-Roche 2011. Pour une analyse du réseau intellectuel miaphysite en exil (Mara d'Amida et Jean de Tella en particulier), voir Fiori 2010a, p. 105-107.

province d'Osrhoène, proche de la frontière perse. La vie de Jean de Tella, composée un peu après 542 par un certain Elias de Dara qui se dit son disciple, est un bon témoignage des dissensions entre groupes religieux en même temps que de la constitution d'une communauté dissidente. Jean, né à Callinice sur l'Euphrate dans une famille de notables, avait été éduqué par sa mère et ses grands-parents « dans les lettres et la sagesse des Grecs », mais avait renoncé à une carrière dans l'administration romaine pour une vie ascétique. Après avoir dû abandonner sa charge épiscopale, Jean de Tella créa avec Thomas de Dara ce que l'hagiographe nomme une *politeia*, voulant désigner par ce terme une communauté d'ascètes et de prêtres, réunis par un même mode de vie et par la participation à une foi commune[6]. Victime lui aussi de l'hostilité des partisans de Chalcédoine, Jean bar Aphtonia quitta pour sa part sa communauté monastique de Saint-Thomas, mais ce ne fut pas pour créer une communauté d'ascètes, mais pour fonder un monastère où se cultivèrent encore les lettres profanes à côté des lettres chrétiennes. La prosopographie du Pseudo-Zacharie dessine ainsi un milieu de lettrés de langue syriaque, mais versés dans la littérature grecque, dans la philosophie et l'exégèse.

Après donc leur expulsion du monastère de Saint-Thomas par des opposants chalcédoniens, un groupe de moines, sous l'autorité de Jean bar Aphtonia, qui était devenu leur abbé, partit s'installer à Qennešre sur la rive est de l'Euphrate, où ils construisirent un monastère vers 525-531. Il convient de s'arrêter un moment sur le contexte culturel dans lequel cette fondation eut lieu.

Dès la seconde moitié du Ve siècle, et au tournant du VIe siècle, la question philologique avait pris une importance particulière dans l'exégèse religieuse. En raison des controverses christologiques, il était apparu, en effet, nécessaire de parvenir à une interprétation aussi rigoureusement exacte que possible des textes grecs de la Bible, au-delà de leur formulation syriaque dans les premières traductions. On se préoccupa alors de réviser ces traductions. L'un des initiateurs de cette démarche fut Philoxène, évêque miaphysite de Mabboug (Hiérapolis de son nom grec, entre Antioche et l'Euphrate, aujourd'hui Membij), déjà mentionné ci-dessus. Né en Perse, il fit ses études à Édesse, où il passa d'ailleurs de la théologie antiochienne à celle de Cyrille d'Alexandrie, et il fit exécuter une nouvelle traduction du Nouveau Testament par son chorévêque Polycarpe (en 507-508). À propos de la traduction du Nouveau Testament, Philoxène explique ainsi, sur un exemple, la nécessité de suivre aussi fidèlement que possible le grec dans les traductions syriaques :

6. Sur la vie de Jean de Tella et la communauté qu'il fonda, voir Andrade 2009.

> « Mais si ceux qui traduisirent supposèrent qu'il n'est pas bien que l'on propose en langue syriaque le devenir du Christ ou de Dieu ou du Fils, ils auraient dû savoir que celui qui est préoccupé de traduire le vrai doit, non pas décider quelles paroles sont appropriées à chacune des (deux) langues, mais chercher quels sont les expressions et les noms qui furent énoncés par Dieu ou par son esprit à travers les prophètes ou les apôtres. En effet les paroles proposées dans les Écritures saintes ne sont point le rejeton de pensées humaines, qui admettraient d'être corrigées ou fabriquées par la science humaine. Or chez les Grecs chacune des paroles et chacun des noms dont nous avons rappelé qu'ils furent dits par les Évangélistes et par l'Apôtre sont bien proposés comme nous l'avons dit : "Il devint à partir de la semence de David selon la chair" [Rom 1,3] et non "il naquit selon la chair" [Peshitta] [...] Et puisque c'est dans leur langue à eux que les livres du Nouveau Testament furent énoncés, c'est plutôt aux termes proposés chez eux qu'on doit s'accorder et non à ceux qui furent traduits par n'importe qui, lesquels sont l'expression de sa présomption à lui et non de la doctrine qui vient de l'Esprit. »[7]

On conserve aussi une lettre de l'auteur de la traduction du commentaire de Grégoire de Nysse au Cantique des cantiques, exécutée vers la fin du Ve siècle ou le début du VIe siècle, dans laquelle le traducteur note qu'il devait ajuster la version biblique de la Peshitta au texte biblique de Grégoire, sans quoi le commentaire suivi n'aurait pas eu de sens[8]. Ainsi la nécessité de refaire des traductions de la Bible à partir du grec s'était imposée, sans quoi les arguments théologiques empruntés aux Pères risquaient de perdre leur sens en syriaque. La majorité des traductions, des révisions et des commentaires sur les œuvres des Pères cappadociens fut exécutée dans les monastères syriaques syro-occidentaux. Tout un milieu savant auquel appartenaient des auteurs comme Sergius de Rēšʿaynā, le Pseudo-Denys et Philoxène de Mabboug a suscité ainsi un nouvel élan dans des entreprises à la fois de traduction, d'exégèse et de théologie.

Il est remarquable que l'époque où ce chantier de nouvelles traductions est entrepris, dans le dessein de rendre plus exactement les œuvres majeures de la théologie ou des Pères, soit aussi l'époque où apparaissent en syriaque les premières traductions d'œuvres philosophiques. Parallèlement, en effet, à ce retour aux sources grecques, accompagné d'exigences philologiques nouvelles dans la lecture et l'interprétation

7. Nous citons ce passage de Philoxène, tiré du *Commentaire sur le prologue de l'Évangile de Jean*, d'après Juckel 2007, p. 93-94.

8. Cf. Taylor 2007, p. 53.

des textes bibliques et patristiques, une autre évolution semble s'être produite, touchant la forme d'expression de la culture syriaque savante. C'est la rhétorique qui formait le socle de l'éducation avant le tournant du VI^e^ siècle : Jean Chrysostome, comme les Pères antiochiens Théodore de Mopsueste et Diodore de Tarse, reçurent une éducation rhétorique. Et la pratique antiochienne du commentaire porte de claires marques des méthodes rhétoriques de l'explication des textes littéraires. Cette tradition rhétorique, qui plonge ses racines dans l'exégèse homérique alexandrine d'époque hellénistique, n'était pas inconnue dans la cité tardo-antique. Mais les lettrés syriaques qui se tournèrent vers Alexandrie à l'orée du VI^e^ siècle, pour parfaire leur éducation, en reçurent l'influence d'une forte tradition philosophique, celle de l'école d'Ammonius. Sergius de Rēšʿaynā en est la figure la plus emblématique. Et le programme d'étude dont il se fait le défenseur à travers son œuvre est principalement, la médecine de Galien mise à part, de nature philosophique : ce sont des œuvres d'Aristote et d'Alexandre d'Aphrodise, ou le pseudo-aristotélicien *De mundo*, qu'il traduit, adapte ou commente. Cette importance nouvelle de la philosophie, incluant d'ailleurs la « philosophie naturelle », est un trait qui caractérisera encore, au siècle suivant, les études poursuivies au monastère de Qennešre.

Les premières traductions, conservées anonymement, des *Catégories* d'Aristote et de l'*Isagoge* de Porphyre datent du début du VI^e^ siècle, selon toute vraisemblance. De la même époque datent aussi les traductions du *De mundo* pseudo-aristotélicien et du traité d'Alexandre d'Aphrodise *Sur les causes du tout*, par Sergius de Rēʿaynā. Ce dernier est aussi l'auteur de deux commentaires sur les *Catégories* et de la première traduction syriaque du Pseudo-Denys[9].

S'il est un lieu de culture syriaque où cette entreprise de traduction, ou de révision des traductions anciennes, se poursuivit, voire prit un nouvel essor, au VII^e^ siècle, c'est au premier chef le monastère de Qennešre. Sous l'impulsion de Jean bar Aphtonia (m. en 537) et de ses successeurs, Qennešre devint un centre d'études grecques en même temps qu'un lieu de culture syriaque, où les élèves suivaient très probablement le cursus rhétorique et philosophique (au moins partiel) reçu de la tradition grecque[10]. Naturellement les textes bibliques et ceux des Pères de la tradition syro-

9. On peut trouver une vue d'ensemble sur l'œuvre de Sergius de Rēšʿaynā dans HUGONNARD-ROCHE 2004, p. 122-142, et FIORI 2014b. Depuis 2004, les œuvres citées ont été ultérieurement analysées, et aussi publiées et traduites : voir surtout MCCOLLUM 2009 ; FIORI 2010b et 2014a.

10. Notons que le monastère de Qennešre ne fut pas sans subir des vicissitudes. Une persécution commença en 599 : du fait de partisans du concile de Chalcédoine, les moines furent expulsés du monastère, certains partirent pour la Crète, mais furent

occidentale faisaient l'objet de l'enseignement. Mais des textes profanes firent aussi partie des ouvrages lus et étudiés. Les fruits de cette tradition d'études des lettres profanes nous sont visibles dans la production des œuvres réalisées lorsque le monastère se trouva sous la direction de l'évêque Sévère Sebokht. On connaît peu de chose de la vie de Sévère (mort vers 666/667), qui était peut-être originaire de Nisibe, mais on ignore, à vrai dire, où il a fait ses études, en particulier dans la langue grecque, qu'il possédait fort bien comme le montrent notamment ses travaux scientifiques. Ce sont ces travaux, et aussi ceux des savants dont nous savons qu'ils ont été formés à Qennešre, qui donnent aux yeux de l'historien la pleine mesure de l'activité du monastère, lorsqu'il en fut l'évêque.

Ce sont des textes couvrant un large champ de disciplines qui furent lus, étudiés ou commentés à Qennešre, tant en grec qu'en syriaque. Sévère Sebokht lui-même est connu notamment pour ses travaux dans le domaine de l'astronomie. Il écrivit (avant 660) un traité sur la description et l'utilisation de l'astrolabe plan inspiré de sources grecques[11], puis en 660 un vaste traité sur les constellations qui reprenait les *Tables faciles* de Claude Ptolémée et citait sa *Géographie*, tout en réfutant les astrologues, car selon lui les constellations n'avaient que des existences et des noms conventionnels. Il composa également (avant 662) une *Lettre sur les nœuds ascendant et descendant*, où il présentait trois méthodes de calcul pour prévoir une éclipse de lune. Ni la *Syntaxe mathématique* de Ptolémée, ni le *Commentaire aux tables faciles* de Théon d'Alexandrie, n'avaient été traduits en syriaque, et Sévère lui-même ne se souciait pas de le faire. Au contraire, il est manifeste qu'il lisait directement en grec les œuvres des astronomes qu'il consultait, et il se montrait d'ailleurs un utilisateur compétent des tables astronomiques grecques pour écrire ses propres ouvrages astronomiques ou cosmologiques[12].

Un autre champ disciplinaire dans lequel Sévère Sebokht lui-même et ses élèves ont développé une importante activité est celle de la tradition aristotélicienne de la logique. Sévère lui-même rédigea en 638 un traité sur les syllogismes catégoriques (inédit), dans lequel il écrivit que l'art du raisonnement et la syllogistique sont extrêmement utiles à la parfaite connaissance des théories démonstratives contenues dans le livre des

pris par les Perses. Thomas de Harqel, devenu évêque de Mabboug, dut se réfugier à Enaton, en Égypte. Voir *Histoire de maître Jea*n, p. 110.

11. Sur ce traité, lire Villey 2015.

12. Sur l'œuvre astronomique accomplie à Qennešre, lire Villey 2014.

Apodictiques d'Aristote (c'est-à-dire les *Seconds analytiques*)[13], ce qui suggère, soit dit au passage, qu'il connaissait ce traité. Il traduisit du persan en syriaque un traité sur l'*Élucidation du Peri hermeneias*, composé par un auteur nommé Paul le Perse, qui vécut à la cour de Chosroès Ier (531-579), à Séleucie-Ctésiphon[14]. Nous avons aussi conservé de lui deux lettres, écrites à des correspondants (dont l'évêque de Ninive, Aitilaha, l'autre étant le futur évêque de Tella) qui sollicitaient des explications sur des points de logique, touchant la compréhension de passages du *Peri hermeneias* et des *Premiers analytiques* d'Aristote[15]. Il eut d'autre part pour élève Athanase de Balad, le futur patriarche Athanase II d'Antioche (mort en 687), qui traduisit en 645 l'*Isagoge* de Porphyre, dont le texte est conservé ; Athanase traduisit aussi les *Premiers* et les *Seconds analytiques*, ainsi que les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques* d'Aristote[16]. Ces traductions sont aujourd'hui perdues, mais elles nous sont attestées par des notes marginales dans un manuscrit arabe du XIIe siècle, qui représente une édition de l'*Organon* d'Aristote, sur lequel nous reviendrons plus loin. Enfin Athanase compila à partir de sources grecques une *Introduction à la logique et à la syllogistique* d'Aristote. Par son activité de traducteur, Athanase apporta donc une contribution majeure à l'introduction des œuvres logiques d'Aristote dans la culture syriaque. Il témoigne en même temps de l'intérêt porté à ces textes dans le milieu de Qennešre.

Un autre élève fameux du monastère de Qennešre fut Jacques, né vers 630 dans un village près d'Antioche et futur évêque d'Édesse (mort en 708). Auteur de la première grammaire syriaque savante, qui contribua à fixer

13. Voici le texte de Sévère : « L'étudiant doit d'abord savoir que ce livre des *Analytiques* n'est pas en vue de lui-même. Au contraire, de même que le livre des *Catégories*, qui enseigne les dénominations simples (ou termes simples), <conduit> au *Peri hermeneias*, qui <enseigne> la première combinaison des dénominations simples [c'est-à-dire la proposition formée de deux termes, nom et verbe, ou sujet et prédicat], <qui> nous conduit à ce livre des *Analytiques*, de même ce livre des *Analytiques*, qui nous enseigne la construction ainsi que la résolution complète des syllogismes catégoriques, [à savoir le livre dont il vient de présenter le contenu] [ce livre donc] nous conduit à l'usage de la doctrine logique du livre des *Apodictiques*, qui est le but et l'accomplissement de tout l'art logique, lequel est l'instrument de toute la philosophie, qui selon le fin mot ou la définition de Platon est assimilation à Dieu autant qu'il est possible à l'homme. » Le traité de Sévère sur les syllogismes des *Premiers analytiques* étant encore inédit, nous traduisons les passages cités à partir du manuscrit London BL Add. 14 660, f. 53v-54r.

14. Édition et traduction française par Hugonnard-Roche 2013, p. 39-104.

15. Voir Hugonnard-Roche 2015, qui contient l'édition et la traduction française de l'une des deux lettres de Sévère, celle adressée à un périodeute nommé Yonan, qui fut évêque de Tella, ville de l'Osrhoène, proche d'Édesse.

16. Sur ces traductions syriaques, voir les notices de Hugonnard-Roche 1989.

la langue, Jacques traduisit, ou plutôt révisa une première traduction des *Catégories* d'Aristote. Il révisa également diverses autres traductions du grec, notamment celle des *Homélies* de Sévère d'Antioche. On connaît aussi de Jacques d'Édesse une lettre sur les points (diacritiques) et une autre lettre, adressée à son ami Georges, évêque de Sarough, sur l'orthographe syriaque. Jacques, qui était allé étudier aussi à Alexandrie, était un bon connaisseur des traditions aristotélicienne et ptoléméenne, et sa description du monde habité, dans son *Hexaemeron*, était fondée – trait remarquable – sur la *Géographie* de Ptolémée. Sa connaissance de la philosophie grecque s'étendait aussi, au moins partiellement, à la *Métaphysique* d'Aristote, dont on trouve témoignage dans un manuel *(Encheiridion)* qu'il composa sur les termes signifiant l'être en syriaque[17]. Après avoir renoncé à sa charge épiscopale, il séjourna au monastère d'Eusebona (à quarante kilomètres à l'ouest d'Alep), mais il dut le quitter après onze années, du fait de l'hostilité des moines qui lui reprochaient d'être trop imprégné de culture grecque.

Autre personnage, encore, représentatif de la grande tradition d'études gréco-syriaques liée à Qennešre, Georges, futur évêque des tribus arabes chrétiennes de Mésopotamie, et ami de Jacques d'Édesse, traduisit et commenta plusieurs traités logiques d'Aristote *(Catégories*, *Peri hermeneias*, *Premiers analytiques)*, et il composa un discours épidictique sur Sévère d'Antioche, selon les règles rhétoriques de ce type d'ouvrage[18]. Parmi d'autres figures qui, antérieurement à Sévère Sebokht, ont illustré la tradition de Qennešre, il faudrait citer encore Thomas de Harqel (Heraclea), évêque de Mabboug et réviseur (en 616) de la traduction philoxénienne de la Bible, ou Paul d'Édesse qui avait procuré une révision de la version syriaque des discours de Grégoire de Nazianze, exécutée en 623/624 durant son exil à Chypre pour échapper aux armées perses[19].

Les érudits formés à Qennešre ont, d'autre part, contribué à diffuser la *paideia* gréco-syriaque dans les territoires de tradition syro-occidentale. D'autres monastères syro-orthodoxes, en effet, furent de hauts lieux d'étude du grec, comme ceux de Mar Jacques à Kayshum, de Mar Eusebona ou de Tell ʿAdda, que fréquentèrent des moines issus de Qennešre : Athanase de Balad et Jacques d'Édesse, notamment, séjournèrent à Mar Eusebona, le second y passant onze années, on l'a dit, à enseigner le grec et à commenter

17. On trouve une introduction générale à l'œuvre de Jacques d'Édesse dans les études recueillies par Romeny 2008. Sur l'*Encheiridion*, voir Hugonnard-Roche 2006.

18. Cf. l'édition et la traduction anglaise de McVey 1993.

19. Pour des exemples de commentaires provenant de la tradition scolaire des monastères syro-occidentaux où l'on étudiait Grégoire de Nazianze dans la version de Paul d'Édesse, voir De Halleux 1985.

des auteurs grecs traduits en syriaque, comme les discours de Grégoire de Nazianze dans la version révisée par Paul d'Édesse.

Bien au-delà de ces territoires, et beaucoup plus tard, les productions de l'activité savante exercée à Qennešre ont été conservées et utilisées, jusque dans la Bagdad abbasside du Xe siècle. Nous avons mentionné précédemment, en effet, un manuscrit arabe qui contient une édition de l'*Organon* d'Aristote (Paris BnF Arabe 2346), constituée de traductions syro-arabes pour la plupart, effectuées aux IXe et Xe siècles, par de fameux traducteurs chrétiens comme Isḥāq ibn Ḥunayn, ou Abū Bišr Mattā. Or les marges de ce manuscrit contiennent de nombreuses annotations, dans lesquelles sont cités des fragments (retraduits en arabe) de diverses traductions syriaques, parmi lesquelles celle des *Catégories* par Jacques d'Édesse, et celles des *Premiers analytiques* et des *Topiques* par Athanase de Balad. En outre, la traduction des *Réfutations sophistiques* par le même Athanase aurait servi de base aux différentes traductions arabes contenues dans le manuscrit, selon une annotation portée dans ce manuscrit[20].

La prise en considération d'un corpus logique plus étendu, à partir des travaux effectués à Qennešre, est allée de pair avec une modification du regard porté sur la logique. C'est ce qu'exprime bien un texte mis par le philosophe nestorien Ibn Suwār (Xe siècle) en introduction à la traduction des *Catégories* d'Aristote dans son édition de l'*Organon* étendu, qui est conservée dans le manuscrit de Paris BnF Arabe 2346, et dont on sait qu'elle doit une bonne part de son annotation à la tradition issue de Qennešre. Voici ce texte :

> « Le but que se propose Aristote, dans cet ouvrage, est l'étude des termes simples employés dans une imposition première et désignant les genres supérieurs des êtres, au moyen des états d'âmes qu'ils produisent, et celle des êtres en tant qu'ils sont désignés par ces termes.
> Nous disons que son but est l'étude des termes pour réagir contre ceux qui prétendent qu'il s'occupe des êtres. »[21]

Ibn Suwār rejette ici la lecture réaliste des *Catégories*, qui fut celle des logiciens syriaques, tel Paul le Perse, qui pensaient que les énoncés logiques étaient censés refléter la structure du réel, et que la logique pouvait être alors un instrument adéquat pour décrire les objets de la nature[22].

20. Sur la composition de cette édition de l'*Organon* dans le ms. BnF Arabe 2346, voir notamment Hugonnard-Roche 1992. Sur les traductions exécutées dans l'école de Bagdad, voir aussi, dans le présent volume, l'article de Cecilia Martini Bonadeo.

21. Nous citons la traduction de Georr 1948, p. 149.

22. Nous nous permettons de renvoyer à ce que nous avons dit sur ce sujet, plus haut, dans notre article sur « Le corpus logique en syriaque au VIe siècle ».

Héritier d'al-Fārābī[23], à travers son maître Yaḥyā ibn ʿAdī (lui-même élève de Fārābī), le philosophe syro-oriental Ibn Suwār considère que la logique traite de la composition d'énoncés, et non pas directement de la nature des choses, redonnant ainsi toute sa place aux traités des *Analytiques*, premiers et seconds, comme instruments de la connaissance scientifique, en tant qu'instruments de la démonstration. Et l'on sait que les *Analytiques* ont été au centre des préoccupations des maîtres de Qennešre, comme en témoigne la lettre de Sévère Sebokht à Yonan (futur évêque de Tella) mentionnée ci-dessus[24].

Bibliographie

Histoire de maître Jean, abbé du saint monastère d'Aphtonia, écrite par un disciple : François Nau (éd. & trad.), « Histoire de Jean bar Aphtonia », *Revue de l'Orient chrétien* 7, 1902, p. 97-135.

Ps.-Zacharie, *Historia ecclesiastica* :
- Ernest W. Brooks (éd. & trad.), *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta. Textus*, Louvain, 1953² (CSCO 84, Scriptores Syri 39).
- Ernest W. Brooks (trad. lat.), *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta. 2, Versio*, Louvain, 1965² (CSCO 88, Scriptores Syri 42).
- Geoffrey Greatrex (éd.), *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity*, translated by Robert R. Phenix & Cornelia B. Horn, with contributions by S. P. Brock & W. Witakowski, Liverpool, 2011 (Translated Texts for Historians 55).

Études modernes

Andrade 2009 : Nathanel J. Andrade, « The Syriac Life of John of Tella and the Frontier *Politeia* », *Hugoye : Journal of Syriac Studies* 12, p. 199-234.

De Halleux 1985 : André De Halleux, « Les commentaires syriaques des discours de Grégoire de Nazianze : un premier sondage », *Le Muséon* 98, p. 103-147.

Fiori 2010a : Emiliano Fiori, *Dionigi l'Areopagita e l'origenismo siriaco: Edizione critica e studio storico-dottrinale del trattato sui Nomi divini nella versione di Sergio di Reš'aynā*, thèse de doctorat, Dottorato di ricerca, Università di Bologna – École pratique des hautes études.

Fiori 2010b : Emiliano Fiori, « L'épitomé syriaque du Traité sur les causes du tout d'Alexandre d'Aphrodise attribué à Serge de Reš'aynā », *Le Muséon* 123, p. 127-158.

Fiori 2014a : Emiliano Fiori (éd. et trad.), Dionigi Areopagita, *Nomi divini, teologia mistica, epistole: La versione siriaca di Sergio di Rēš'aynā (VI secolo)*, Louvain (CSCO 656-657, Scriptores Syri 252-253).

Fiori 2014b : Emiliano Fiori, « Un intellectuel alexandrin en Mésopotamie : essai d'une interprétation d'ensemble de l'œuvre de Sergius de Rēš'aynā », dans E. Coda & C. Martini Bonadeo (éds), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge : études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Paris (Études musulmanes 44), p. 59-90.

Georr 1948 : Khalil Georr, *Les* Catégories *d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, Beyrouth.

23. Pour la critique formulée par al-Fārābī sur le même sujet, voir Zimmermann 1981, p. xxxix, cviii, cix.

24. Cf. la traduction annotée de cette lettre dans Hugonnard-Roche 2015.

HUGONNARD-ROCHE 1989 : Henri HUGONNARD-ROCHE, « Aristote. L'Organon. Tradition syriaque et arabe », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques. 1*, Paris, p. 507-528.

HUGONNARD-ROCHE 1992 : Henri HUGONNARD-ROCHE, « Une ancienne "édition" arabe de l'*Organon* d'Aristote : problèmes de traduction et de transmission », dans J. Hamesse (éd.), *Les problèmes posés par l'édition critique des textes anciens et médiévaux*, Louvain-la-Neuve (Publications de l'Institut d'études médiévales. Textes, études, congrès 13), p. 139-157.

HUGONNARD-ROCHE 2004 : Henri HUGONNARD-ROCHE, *La logique d'Aristote du grec au syriaque : études sur la transmission des textes de l'*Organon *et leur interprétation philosophique*, Paris (Textes et traditions 9).

HUGONNARD-ROCHE 2006 : Henri HUGONNARD-ROCHE, « Le vocabulaire de l'être en syriaque d'après des textes de Sergius de Reš'aina et Jacques d'Édesse », dans J. E. Montgomery (éd.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to he One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 152), p. 101-125.

HUGONNARD-ROCHE 2011 : Henri HUGONNARD-ROCHE, « Le mouvement des traductions syriaques : arrière-plan historique et sociologique », dans P. Derron (éd.), *Entre Orient et Occident : la philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe*, Vandœuvres-Genève (Entretiens sur l'Antiquité classique 57), p. 45-86.

HUGONNARD-ROCHE 2013 : Henri HUGONNARD-ROCHE, « Sur la lecture tardo-antique du *Peri hermeneias* d'Aristote : Paul le Perse et la tradition d'Ammonius : édition du texte syriaque, traduction française et commentaire de l'*Élucidation du Peri hermeneias* de Paul le Perse », *Studia Graeco-Arabica* 3, p. 39-104.

HUGONNARD-ROCHE 2015 : Henri HUGONNARD-ROCHE, « Questions de logique au VII^e^ siècle : les épîtres de Sévère Sebokht et leurs sources grecques », *Studia Graeco-Arabica* 5, p. 53-104.

JUCKEL 2007 : Andreas JUCKEL, « La réception des Pères grecs pendant la "Renaissance" syriaque : renaissance, inculturation, identité », dans A. Schmidt & D. Gonnet (éds), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, Paris (Études syriaques 4), p. 89-125.

MCCOLLUM 2009 : Adam C. MCCOLLUM, *A Greek and Syriac Index to Sergius of Reshaina's Version of the De Mundo*, Piscataway NJ (Gorgias Handbooks 12).

MCVEY 1993 : Kathleen E. MCVEY (éd. & trad.), George, Bishop of the Arabs, *A Homily on Blessed Mar Severus, Patriarch of Antioch*, Louvain (CSCO 530-531, Scriptores Syri 216-217).

POSSEKEL 1999 : Ute POSSEKEL, *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*, Louvain (CSCO 580).

ROMENY 2008 : Bas ter HAAR ROMENY (éd.), *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, Leiden – Boston (Monographs of the Peshitta Institute 18).

TAYLOR 2007 : David G. K. TAYLOR, « Les Pères cappadociens dans la tradition syriaque », dans A. Schmidt & D. Gonnet (éds), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, Paris (Études syriaques 4), p. 43-61.

VILLEY 2014 : Émilie VILLEY, « Qennešre et l'astronomie aux VI^e^ et VII^e^ siècles », dans É. Villey (éd.), *Les sciences en syriaque*, Paris (Études syriaques 11), p. 149-190.

VILLEY 2015 : Émilie VILLEY, « Ammonius d'Alexandrie et le *Traité sur l'astrolabe* de Sévère Sebokht », *Studia Graeco-Arabica* 5, p. 105-128.

WATT 2007 : John W. WATT, « Les Pères grecs dans le curriculum théologique et philologique des écoles syriaques », dans A. Schmidt & D. Gonnet (éds), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, Paris (Études syriaques 4), p. 27-41.

ZIMMERMANN 1981 : Fritz W. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and short Treatise on Aristotle's De Interpretatione, translated with an Introduction and Notes*, London.

Notes sur la fonction et la circulation de la logique dans l'Église de l'Orient après l'Islam

Vittorio Berti
Università degli Studi di Padova

Je voudrais avant tout justifier le titre et la place de cette contribution par rapport aux nombreux travaux publiés dans les dernières années autour de la logique en contexte syriaque. On pourrait en effet se poser la question de l'utilité d'examiner l'usage de la logique à l'intérieur de l'Église syro-orientale et non pas, par exemple, par rapport au monde syriaque dans son intégralité. On pourrait de même se demander pourquoi limiter l'exposé à la période de la première domination musulmane et ne pas donner, plutôt, un aperçu sur la réception de la logique en syriaque comprenant la période sassanide, c'est-à-dire les débuts de cette histoire. Je voudrais écarter ces objections légitimes en précisant qu'il ne s'agit pas ici de donner un exposé exhaustif, mais plutôt de proposer une interprétation historique visant à combler un vide herméneutique relatif pour cette période.

La question de la périodisation des études grecques et l'hypothèse d'une *forma mentis logica* dans l'élite syro-orientale

Si l'on considère l'histoire de la pensée grecque chez les Syriaques tout au long de l'Antiquité tardive, on peut affirmer que les études récentes ont réparti le champ de recherche en quatre domaines chronologiques majeurs, comme il émerge aussi dans le présent livre :

1) Une période en quelque sorte embryonnaire, mais qui est directement liée à la longue durée de l'hellénisme tardif, allant du IIe au IIIe siècle et correspondant au milieu de production de la lettre de Mara

La philosophie en syriaque, E. Fiori & H. Hugonnard-Roche (éds), Paris, 2019 (Études syriaques 16), p. 249-265.

bar Sarapion, au complexe contexte bardesanite et à la réception de la philosophie dite « populaire »[1], qui est multiforme.

2) Une époque que l'on pourrait décrire comme celle de l'hellénisme filtré par les Pères, où nous pouvons voir l'utilisation de concepts philosophiques grecs par les auteurs syriaques du IVe et du Ve siècle tout comme l'arrivée des traductions des Pères grecs[2] ;

3) Une période de maturité, comprise entre le VIe et le début du VIIIe siècle, dominée par la figure de Sergius de Rēšʿaynā, qui donna une forme tout à fait alexandrine, filtrée par les études galéniques, à la réception syriaque de la logique aristotélicienne[3]. C'est aussi l'époque de la floraison de l'école de Nisibe, marquée par des relations intellectuelles solides entre docteurs syro-persans et monde byzantin, comme nous le montrent, entre autres, les figures de Mar Aba et de Thomas d'Édesse[4]. Cette période d'épanouissement est caractérisée par l'imposition, en contexte syro-orthodoxe, d'une sorte d'hégémonie culturelle exercée par le monastère de Qennešre[5] et ses grands traducteurs entre la moitié du VIIe et le début du VIIIe siècle ;

4) Enfin une période culminant dans le grand mouvement de traduction grec-syriaque-arabe du IXe siècle par des traducteurs professionnels et des savants intégrés dans les structures culturelles abbassides. Dans ce dernier groupe, il faut noter, du côté syro-oriental, plusieurs auteurs et intellectuels très célèbres et influents[6].

Suivant ce schéma, on pourrait être tenté de limiter l'apport syro-oriental à l'histoire « syriaque » des savoirs philosophiques et profanes grecs uniquement aux deux périodes de la Nisibe du VIe siècle et de la Bagdad du IXe siècle. Selon la périodisation que l'on peut déduire du célèbre livre de Gutas[7], ce qui concerne la figure du patriarche de la fin du VIIIe siècle, Timothée Ier, et son activité dans le domaine de la logique, doit être entendu comme une sorte de parenthèse anticipatrice du mouvement de traduction de la Bayt al-Ḥikma. Elle se comprend par rapport à la

1. Pour cette production, je pense, entre autres, aux travaux de Bettiolo 2003, Rigolio 2013, Conterno 2014, Arzhanov 2019.
2. Je me limite à renvoyer aux travaux de Possekel 1999, Taylor 1998, aux contributions recueillies par Schmidt & Gonnet 2007 et à l'étude de King 2008.
3. Fiori 2014, p. 69-72.
4. Il suffira ici de rappeler Bettiolo 2005 et Becker 2006.
5. Comme le montrent les nombreuses contributions dans Hugonnard-Roche 2004.
6. En particulier dans le contexte médical : voir, à titre d'exemple, le cas de Ḥunayn ibn Isḥāq, bien présenté par Barry 2018.
7. Gutas 1998, p. 61-69.

floraison intellectuelle arabo-islamique qui entraînera un développement philosophique et scientifique chez les savants chrétiens en raison de leur implication dans les cercles du pouvoir et dans le dialogue interreligieux. Cet acquis, comme je vais le dire, doit être partialement reformulé.

Quoique la thèse fondamentale de Gutas, selon laquelle le modèle du patronage intellectuel de l'Empire sassanide a influencé les premières générations des souverains abbassides[8], garde encore de sa force, il faut reconnaître qu'aujourd'hui, après vingt ans d'études sur la culture profane grecque en syriaque, il n'est plus possible de reporter sa révision, en raison de certains risques qu'elle implique. En effet, interpréter la renaissance de la culture grecque en arabe comme un développement de la politique culturelle sassanide chez les califes de Bagdad, en omettant *de facto* l'impact de la médiation chrétienne à la fois dans le développement de la philosophie en arabe, et dans la diffusion de l'intérêt pour les sciences « grecques » en contexte islamique, peut favoriser une reconstruction excessivement réductionniste et affectée d'une sorte de strabisme contextuel.

Pour ce qui regarde strictement la logique, par exemple, à la suite des travaux et de nouvelles éditions de Hugonnard-Roche, Watt, King et récemment Aydin, pour n'en citer que quelques-uns, tout en ne méconnaissant pas les éléments d'originalité du *floruit* de la logique grecque en arabe par rapport aux études péripatéticiennes syriaques, il est prioritaire de redéfinir les formes et les filières de l'influence exercée par les savants chrétiens sur les premiers savants musulmans. On montre, de plus en plus, que cette influence a été d'une plus vaste envergure que ce que l'on pensait et qu'il convient donc de ne pas la minimiser.

En anticipant la direction herméneutique que je me propose de prendre, le but de la présente contribution est de mieux relier la politique intellectuelle du patriarche Timothée I^er^ au contexte syro-oriental des premières décennies abbassides, pour lequel nous avons très peu d'informations, et par là, à rebours, à la phase plus riche des études de logique entre le VI^e^ et le début du VIII^e^ siècle. Ce que j'aimerais atteindre par cette approche, d'un point de vue historiographique, c'est une contextualisation socioreligieuse qui puisse expliquer en quel sens on peut parler de continuité dans la différence, entre la phase finale des études péripatéticiennes au cœur du système scholastique syriaque, et la nouvelle forme d'études hellénisantes au service des califes. Il s'agira de faire le profil d'une mentalité ecclésiale favorable au syllogisme et à la recherche scientifique sur le langage, plus que de dresser un catalogue des textes traduits. On doit en effet comprendre qu'au contraire de ce que l'on

8. GUTAS 1998, p. 34-60.

pourrait supposer, quand on constate l'absence de traduction de certains textes de l'*Organon* alexandrin, cela n'implique pas automatiquement qu'il s'agit d'œuvres ignorées ou pas étudiées dans la langue originale dans les écoles syriaques. Inversement, les œuvres en traduction ne sont pas en elles-mêmes le signal d'un progrès dans la compétence en matière de logique, car leur prolifération peut aussi indiquer la nécessité de fournir les textes dans la langue vernaculaire justement parce que le grec était en train de devenir incompréhensible même parmi les étudiants les plus avancés[9]. Cela peut expliquer également la raison pour laquelle les dernières œuvres de l'*Organon* aristotélicien dans sa forme alexandrine, comprenant la *Rhétorique* et la *Poétique*, ne furent pas traduites jusqu'au IX^e^ siècle : il ne s'agit pas d'envisager chez les Syriaques de l'Antiquité tardive l'adoption d'un *Organon* réduit, ni de suggérer une sorte d'opposition intellectuelle aux enseignements contenus dans sa deuxième partie[10]. Tandis que les premières œuvres de logique étaient lues en exorde du *cursus* scolastique, lorsque les jeunes étudiants n'avaient aucune connaissance du grec, la deuxième partie de l'*Organon* pouvait être abordée bien plus tard, suite à l'apprentissage de la langue originale de ces textes.

Cette perspective herméneutique cherche à envisager la longue durée d'une *forma mentis logica* qui nous débarrasse de l'exigence de postuler une persistance du *curriculum studiorum* établi par Sergius de Rēšʿaynā en tant que tel jusqu'aux traducteurs et philosophes chrétiens des IX^e^ et X^e^ siècles[11], c'est-à-dire au sein de structures ecclésiales et d'institutions éducatives qui ne sont qu'en partie comparables.

Le contexte socioreligieux des études de logique

Les sources indirectes

Nous avons plusieurs informations et textes qui doivent être examinés pour définir le contexte socioreligieux des études logiques parmi les clercs de l'Église de l'Orient au VIII^e^ siècle.

Avant tout, il faut se référer à la notice relative au moine ʿEnanišoʿ, le compilateur de l'anthologie monastique connue comme *Le Paradis des Pères*, et à son frère Mar Išoʿyahb, telle qu'elle apparaît dans le *Livre des supérieurs*

9. Voir pour exemple le dossier et la discussion relative à la *Poétique* d'Aristote parmi les Syriaques, sûrement lue et connue par Timothée I^er^, en grec ou peut-être déjà en syriaque (Schrier 1997, Berti 2009, p. 321-331, et ce que Gutas dit dans l'introduction à Aristote, *Poétique*, p. 80-88).

10. Je partage donc l'avis exprimé par Salam Rassi dans le présent volume.

11. Sur ce sujet, voir Watt 2010 et 2015.

de Thomas de Marga[12]. En décrivant l'activité intellectuelle de ʿEnišoʿ, qui remonte aux dernières décennies du VII^e^ siècle, Thomas mentionne un texte au sujet duquel le frère Išoʿyahb demande des clarifications (ܫܐܠܬܐ). Ce texte est appelé une première fois *Divisions et définitions de toutes sortes* et une deuxième fois *Divisions de la sagesse de la philosophie*. Il s'agissait d'un texte qui était gravé sur les murs de la cellule de ʿEnišoʿ et qu'il transcrivit ensuite sur papier. Il semble assuré que Thomas à son époque pouvait encore le lire : il donne, en effet, une citation directe à partir de l'incipit : « *Lettre qu'un frère a écrite pour son frère* : à l'excellent et saint Mar Išoʿyahb, évêque, ʿEnišoʿ, dans le Seigneur, salut ! »[13]. Le titre pourrait suggérer qu'il s'agissait d'un texte lié aux études de logique, mais il y a d'aussi bonnes raisons de formuler une hypothèse différente, celle d'un texte lié aux études grammaticales et linguistiques[14].

Deux autres informations, moins ambiguës, mais de nature strictement bibliographique, témoignent, du moins du point de vue de la mémoire ecclésiale, de l'existence d'une contribution syro-orientale aux études de logique dans cette période. La première se réfère au catholicos-patriarche Ḥenišoʿ I^er^, en charge à la fin du VII^e^ siècle, mieux connu par son activité jurisprudentielle. Selon le *Catalogue* de ʿAbdišoʿ bar Brika, ce patriarche aurait composé une *Clarification des Analytiques* (ܢܘܗܪܐ ܕܐܢܠܘܛܝܩܐ ܫܡܝܐ, *nūhhārā d-ʾanūlūṭīqē*)[15]. Plus tard, Mar Aba II, élu patriarche en 741 et mort en 751, célèbre pour sa lettre aux membres de l'école patriarcale de Séleucie, aurait écrit des commentaires aux livres de logique (كتب المنطق, *kutub al-manṭiq*)[16].

Sources directes : pour une typologie des usages de la logique

Des témoignages directs émergent pendant les dernières décennies du VIII^e^ siècle, dans des textes qui montrent l'utilisation de la logique dans plusieurs domaines de la vie de l'Église. En dressant une sorte de catalogue, on peut subdiviser les approches et les contextes d'utilisation de la logique.

La logique en milieu scolaire

Le premier, et le plus évident, est le milieu scolaire, pour lequel nous avons des traces importantes avant tout au niveau de l'activité de l'étude, comme en témoigne la précieuse lettre 42 de Timothée I^er^ aux étudiants

12. Thomas de Marga, *Livre des supérieurs*, T p. 79-80, V angl. p. 177-178.

13. Thomas de Marga, *Livre des supérieurs*, T p. 80, V angl. p. 178.

14. Bettiolo 2018, p. 123-125.

15. Assemani 1725, p. 154.

16. Mari ibn Sulayman, *Livre de la tour*, vol. 1, texte arabe p. ٦٦, traduction latine p. 58.

de l'école de Mossoul, lesquels avaient adressé à l'ancien élève de l'école, désormais devenu patriarche, une série de questions relatives à l'*Isagogè* de Porphyre et à des points ambigus de l'homélie 22 de Grégoire de Nazianze[17].

Comme en témoignent encore les lettres de Timothée Ier, on peut observer que depuis l'époque à laquelle il était encore un jeune étudiant, jusqu'aux premières années de son pontificat, l'école d'Abraham bar Dašandad promouvait la recherche, la copie et la circulation des livres philosophiques, souvent conservés à l'intérieur des cloîtres syro-orthodoxes comme le couvent de Mar-Mattaï[18], ce qui, ça va sans dire, impliquait de cultiver de bonnes relations politiques avec les structures de l'Église syro-orthodoxe.

À cette même période remontent deux manuels d'école qui présentent des sections dédiées aux concepts fondamentaux de la logique : je fais référence au chapitre 6 du *Livre des scolies* de Théodore bar Koni (fin du VIIIe siècle)[19] et aux matériaux transmis par le *Livre des définitions et divisions* du Ps.-Michel Badoqa (IXe siècle)[20].

Cette tendance à éclaircir les mots techniques de la logique a été intégrée dans les œuvres de lexicographie[21], comme le montrent, par exemple, les explications de termes techniques que Ḥenanišoʿ bar Sarošwai, évêque de Ḥirta dans la deuxième moitié du IXe siècle, avait données dans son texte, perdu, *Mots avec traduction*[22], qui est préservé en partie dans le *Lexicon Syriacum* de Hassan bar Bahlul (Xe siècle). Suivant une information que nous donne Bar Bahlul lui-même, Ḥenanišoʿ semble avoir profité du travail de Ḥunayn ibn Isḥāq (873). Il s'agit donc d'une longue chaîne érudite qui témoigne encore une fois du niveau de connaissance du grec technique et des compétences en matière de traduction utilisés pour les écrits philosophiques, et, en premier lieu, de logique, dans le milieu intellectuel syro-oriental d'époque abbasside. L'intérêt lexicographique était strictement lié à la nécessité d'avoir de plus en plus d'instruments valables pour les traductions du grec en syriaque et en arabe[23].

17. Timothée Ier, *Lettres* (V), texte syriaque p. 3-64, traduction allemande p. 3-46.
18. Berti 2009, p. 218, 219, 323, 326, 335, 343-344.
19. Théodore bar Koni, *Livre des Scolies*, II, texte syriaque p. 3-50, traduction française p. 1-36.
20. (Ps.-)Michel Badoqa, *Livre des définitions et divisions*.
21. Sur l'apport de la lexicographie syriaque aux études de logique voir Hugonnard-Roche 2001.
22. Minov 2018, p. 720.
23. Voir Debié 2014, p. 14-16.

L'usage de la logique dans les controverses théologiques interreligieuses

On peut envisager un deuxième contexte d'utilisation de la logique en rapport avec la pratique de la controverse religieuse et philosophique en dehors des frontières de l'Église : deux exemples sont donnés par Timothée Ier, dans sa dispute avec le calife al-Mahdi (lettre 59)[24] et celle avec un philosophe musulman aristotélicien qui reste anonyme (lettre 40)[25]. L'analyse conduite par Heimgartner a envisagé, à propos de ces deux disputes, deux usages différents : tandis que dans la première on observe une application ponctuelle de certains acquis de la pensée aristotélicienne, par exemple la catégorie de « relation », dans la deuxième, en dépit du fait que le sujet semble être plus prometteur, l'emploi de la logique se limite en fait à la mise en place du dispositif syllogistique en tant que ressource rhétorique[26].

La syllogistique comme instrument d'argumentation

Un troisième contexte d'utilisation de ce que l'on pourrait plus justement qualifier de « jargon de la logique » selon la modalité d'argumentation syllogistique que nous venons de mentionner, est représenté par des textes qui débattent de questions d'ordre doctrinal à l'intérieur de l'Église. C'est le cas de plusieurs lettres de Timothée Ier, surtout de la lettre 2, adressée à Rabban Boktišoʿ, l'archiatre chrétien du calife al-Mahdi, écrite pour répondre à une série de doutes soulevés en contexte médical à propos de la relation entre âme et corps après la mort[27]. Des passages d'argumentation syllogistique se trouvent aussi dans la lettre 34, adressée aux prêtres et aux fidèles de Baṣra et Huballat[28], ainsi que dans les deux lettres au fidèle Naṣr (35 et 36)[29], mais il s'agit d'un aspect purement rhétorique et épisodique. Le jargon de la logique est encore présent dans la lettre, inédite, écrite par Éphrem, le métropolite de l'Élam, au célèbre médecin Gabriel, fils du

24. Timothée Ier, *Lettres* (II).

25. Timothée Ier, *Lettres* (IV).

26. Voir ce que dit Heimgartner dans l'introduction de Timothée Ier, *Lettres* (IV), traduction allemande p. X-XI.

27. Timothée Ier, *Lettres* (I), T p. 35-75, V p. 21-47 ; une nouvelle édition avec traduction française, précédée d'une analyse doctrinale, se trouve dans Berti 2015.

28. Timothée Ier, *Lettres* (I), T p. 156-205, V p. 106-140 ; nouvelle édition dans Timothée Ier, *Lettres* (III), T p. 13-78, V all. p. 11-66.

29. Timothée Ier, *Lettres* (I), texte syriaque : p. 205-264, traduction latine p. 140-183 ; nouvelle édition dans Timothée Ier, *Lettres* (III), texte syriaque p. 79-160, traduction allemande p. 67-137.

Rabban Boktišoʿ mentionné plus haut, et intitulée *Sur le fait qu'il n'est pas légitime de prendre l'eucharistie des chalcédoniens (Rhūmāyē) et des jacobites*[30].

Jargon logique et ecclésiologie

Un quatrième contexte d'utilisation de la logique se trouve dans des ouvrages de gouvernance ecclésiologique et disciplinaire. C'est le cas, assez surprenant, du synode de Ḥenanišoʿ II[31], qui remonte à l'an 775. Ce qui frappe dans cet épisode, c'est le fait que les concepts logiques deviennent des catégories permettant d'agencer dans une seule composition les différentes expressions des factions rivales dans le processus électif du patriarche. L'élection d'un nouveau catholicos, permise par le calife al-Mahdi après une longue période de vacance du siège de Séleucie-Ctésiphon, avait divisé l'Église de l'Orient entre les supporters de l'évêque de Kaškar, Isaac, qui voulait appuyer la candidature du moine George, avancée par le calife lui-même, et les partisans de Ḥenanišoʿ, l'évêque de Lašom. Ces derniers, qui n'acceptaient pas cette ingérence du pouvoir islamique, rassemblèrent un synode pour élire leur candidat. Cette élection n'étant pas conforme à la discipline ecclésiastique qui attribuait à l'évêque de Kaškar la prérogative de convoquer le synode électif, déchaîna la réaction du diocèse gouverné par Isaac. Un synode pacificateur fut assemblé par Ḥenanišoʿ lui-même : les actes que nous possédons au sein du *Synodicon oriental* sont donc l'expression de cette dernière assemblée.

Le document final se présente comme la composition de trois instances décrites à travers l'usage du chapitre 6 du *Περὶ Ἑρμηνείας* d'Aristote. On a d'abord l'*apophasis*, c'est-à-dire une « négation », qui correspond à la position de l'évêque de Kaškar qui ne fait pas opposition à l'ingérence du calife ; puis il y a la *kataphasis*, c'est-à-dire une « affirmation » correspondant à l'élection de Ḥenanišoʿ comme signe de la liberté de l'Église contre la tentation césaropapiste de l'évêque de Kaškar. Ensuite vient l'*antiphasis*, c'est-à-dire une « contradiction », qui se présente comme un document écrit, produit par l'évêché de Kaškar, réclamant les prérogatives du siège épiscopal kaškarien dans l'Église en condition de *sede vacante*. Enfin on trouve la synthèse finale du synode, selon laquelle la contradiction serait seulement apparente. Si la *kataphasis* et l'*antiphasis* partagent l'utilisation d'un style argumentatif tiré de la logique aristotélicienne (selon la formulation de Ḥenanishoʿ les deux utilisent les mêmes catégories argumentatives), l'*antiphasis* partage le même sujet que l'*apophasis* (à savoir

30. On peut la lire, par exemple, dans le manuscrit Mingana syr. 587, f. 818.

31. *Synodicon orientale*, T p. 245-252 ; V franç. p. 515-524. Sur ce synode, voir Berti *à paraître*.

la dignité de l'évêché de Kaškar) mais non pas celui de la *kataphasis* (à savoir l'indépendance de l'Église de l'ingérence du calife). *Kataphasis* et *apophasis* ne sont pas synonymes, c'est-à-dire qu'elles n'ont pas le même sujet, donc il n'y a pas de réelle contradiction entre les deux. Traduisons : accepter le fait qu'en règle générale on ne devait pas exclure l'évêché de Kaškar de l'élection, ne changeait rien à propos du fait que l'acceptation d'une candidature avancée par le calife aurait signifié une nouveauté alarmante. Le synode confirme la prérogative de Kaškar, mais en soulignant la liberté de l'Église. L'unité est donc retrouvée par l'installation d'une grille conceptuelle de matrice philosophique, ce qui montre de manière concrète l'usage de la logique au cœur de la vie chrétienne.

La syllogistique comme style de communication de l'élite ecclésiale

Un cinquième et dernier niveau d'utilisation de la logique est celui de sa fonction pour ainsi dire « privée » et interpersonnelle, c'est-à-dire de son usage dans le cadre des communications amicales. Nous voyons une bonne représentation de cette tendance rhétorique dans plusieurs lettres de Timothée, mais c'est sûrement la première partie de la lettre 8, qui date de la deuxième moitié des années 790[32], qui nous donne la plus amusante des illustrations[33]. Le patriarche écrit à son ancien camarade d'école Serge, devenu le recteur de l'institution éducative que tous les deux avaient fréquentée, c'est-à-dire l'école d'Abraham bar Dašandad, auparavant située dans le village de Ba Šoš, mais à l'époque transférée dans le monastère de Mar-Gabriel à Mossoul. La lettre est une réprimande ironique à propos du fait que Serge n'avait pas répondu à une lettre de Timothée :

> « Au Saint de Dieu, notre frère Mar Serge, évêque métropolite de l'Élam. Timothée, pécheur, vénère ta Sainteté[34].
> Si la beauté de ta Sagesse[35] s'est convaincue du fait que notre amour a été établi dès le principe par des causes et passions humaines, alors maintenant il pourrait aussi se dissoudre pareillement à cause des passions humaines.
> Si au contraire l'exactitude de ton examen est consciente que notre amour n'est pas établi à la suite de passions ou de causes humaines, il doit aussi

32. Sur le problème de la chronologie de cette lettre et le débat à ce sujet, voir Berti 2009, p. 52-53.

33. Timothée Ier, *Lettres* (I), T p. 87-90, V p. 56-58.

34. Titre honorifique.

35. Titre honorifique.

reconnaître résolument que jamais l'amour entre nous ne cessera à cause de passions humaines.

Pour nous, ta Vénérabilité[36] est aimable plus que le genre de la nature et de la famille humaine tout entière. La familiarité (ܫܘܬܦ̈ ܥܡܐ, *šūyūt gensā* = συγγένεια) entre vous et nous, est celle qui reçoit du ciel et des réalités spirituelles la force de sa stabilité. Je n'accepterai jamais d'arriver jusqu'à remplacer le ciel par la terre, la famille de l'esprit par celle du corps. Je rappelle celui qui disait : "Qui est ma mère et qui sont mes frères, sinon ceux qui font la volonté de mon père qui est dans les cieux ? (cf. Mc 3,33.35)" La poussière qui se trouve sous tes semelles est en effet plus chère, élevée et sublime à mes yeux que toutes les choses chères de ce monde.

Si en effet ce pourquoi certains sont et semblent des fidèles, et d'autres, au contraire, des infidèles, la ποιότης (ܦܝܘܬܝܛܝ, *pywṭyṭ*), ou qualité (ܐܝܢܝܘܬܐ, *ʾaynāyūtā*)[37] du dépôt qui est mis dans leurs mains, n'est pas vue comme

36. Titre honorifique.

37. Il n'est pas totalement clair si dans la tradition scolaire de l'Église syro-orientale, la traduction de ποιότης par ܐܝܢܝܘܬܐ, *ʾaynāyūtā*, proposée ici par Timothée I[er], était traditionnelle, ou bien une innovation récente due à l'influence de Qennešre. D'après Hugonnard-Roche 2004, p. 27 et King 2010, p. 222, Athanase de Balad, Jacques d'Édesse et plus généralement le cercle de Qennešre ont introduit les deux formes ܐܝܢܝܘܬܐ, *ʾaynāyūtā* / ܐܝܢܘܬܐ, *ʾaynūtā* pour traduire ποιότης. Au contraire, en contexte syro-oriental, le mot grec était traduit préférablement par ܙܢܐ *znā,* d'après le témoignage de Paul le Perse, Théodore bar Koni et Sylvain de Qardu, et il aurait été adopté à partir de Sergius de Rēšʿaynā. Dans une lettre à Georges de Saroug, Jacques d'Édesse affirme que ܙܢܐ était la vieille traduction de ποιότης (Phillips 1869, texte p. ٯ, traduction anglaise p. 8). D'autres traductions possibles étaient ܫܠܝ, *ḥaylā* / ܡܙܓܢܐ, *mūzzāgā* / ܚܫܫܐ, *ḥaššā*. Maintenant, toutefois, l'édition de Aydin 2016, p. 100, 102, a montré que dans l'écrit de Sergius de Rēšʿaynā connu comme *Introduction à Aristote et à ses Catégories*, c'est-à-dire le bref traité sur le livre aristotélicien, transmis uniquement dans le manuscrit syriaque Berlin Staatsbibliothek Petermann 9 (daté de 1260), le savant syriaque avait déjà utilisé les deux formes ܐܝܢܝܘܬܐ, *ʾaynāyūtā* / ܐܝܢܘܬܐ, *ʾaynūtā* pour traduire ποιότης, ce qui fait douter de la susdite affirmation de Jacques. Le choix de Timothée peut donc être dépendant soit d'une lecture des traductions de Qennešre, soit de la connaissance du texte bien plus ancien de Serge. La compréhension du mot n'était pas toutefois univoque dans la tradition syriaque : King 2010, p. 222, n. 60, mentionne un glossateur d'une période postérieure à Jacques d'Édesse (vraisemblablement du VIII[e] siècle) qui, en marge à la traduction syriaque du *Commentaire de Luc* de Cyrille d'Alexandrie, en expliquant l'emprunt ܦܝܘܬܝܛܝ, *pwʾṭyʾ* utilise ܐܝܢܝܘܬܐ, *ʾaynūtā*, et ajoute : ܐܝܢܘܬܐ ܗܝ ܕܐܡܪ ܒܝܘܢܐ ܕܒܪ ܡܢ ܐܝܢܘܬܐ ܕܐܬܝܢ ܒܝ ܦܝܘܬܝܛܝ = « *aynuta* ici signifie le goût, en grec il est appelé *pwʾṭis* ». Deux siècles plus tard, en contexte syro-oriental, Bar Bahlul, s'appuyant sur le travail de Ḥenanišoʿ bar Sarošwai, donne une glose de l'emprunt grec qui semble suivre la même interprétation : ܐܝܢܘܬܐ ܗܝ ܕܐܡܪ ܒܝܘܢܐ ܕܒܪ ܡܢ ܐܝܢܘܬܐ ܕܐܬܝܢ ܒܝ ܦܝܘܬܝܛ

étant pour chacun et pour tous une seule et même chose, mais, pour les uns, elle peut être de telle manière, pour les autres, autrement, selon les qualités fixées dans l'âme – ce qui est et est appelé ἕξις (ܗܶܟܣܺܝܣ, *heksīs* = manière d'être, *habitus*), selon l'usage et cetera. De même, en effet, les visages ne sont pas semblables aux autres visages, et les cœurs aux cœurs, comme on le dit et on le croit. Il s'agit d'un ψήφισμα (ܦܣܺܝܦܺܝܣܡܳܐ *psīphīsmā* = décret)[38] de la sagesse.

Si, à l'inverse, il n'est pas [question ici de] la première [qualité], mais plutôt [de] la deuxième, ou [celle dite] "selon la diminution"[39], dans ce cas le jugement de l'esprit, ou bien de notre intellect, sera le suivant : quelqu'un que d'autres ont salué et qui s'est tu, celui-ci est "quelqu'un qui prive" (ܓܰܠܽܘܙܳܐ, *gālūzā*) grandement. Si donc nous te saluons et qu'au contraire toi, tu te réfugies dans le silence pythagorique, comme quelqu'un qui prive [*scil.* les autres de sa salutation], de cela il résulte que tu es quelqu'un qui prive grandement. Tu tombes presque dans les syllogismes privatifs ou de la privation (ܓܰܠܙܽܘܬܳܐ, *glīzūtā*)[40] ! De quelle manière ? Rabban Serge ne répond pas à la salutation. Tous ceux qui ne répondent pas à la salutation sont des personnes qui privent [les autres

pywṭṭ' du plaisir. Et [pour dire] dans la qualité, [ar.] qualité ». Voir Bar Bahlul, *Lexicon Syriacum*, p. 1542.

38. Le patriarche ici fait référence à un mot grec (ψήφισμα) qu'Aristote n'utilise jamais dans ses ouvrages de logique. Le mot est présent une fois seulement dans la *Rhétorique* (Aristote, *Œuvres*, vol. 2, p. 1141a11), avec une signification juridico-politique, et dans le même domaine sémantique dans l'*Éthique à Nicomaque* (Aristote, *Œuvres*, vol. 2, p. 1137b32, 1141b27), la *Politique* (Aristote, *Œuvres*, vol. 2, p. 1292a37) et enfin dans *La constitution des Athéniens*, p. 29.2.1, 34.3.13, 40.2.2. On peut donc penser à raison que Timothée a reçu cet emprunt d'autres sources. Par ailleurs, ce qui est sûr, c'est que Bar Bahlul, dans son *Lexicon*, donne une notice très brève sur ce mot, qui dépend de son usage intra-ecclésial, assez commun (Payne Smith 1879, p. 3189), mais avec une signification tout à fait connexe au champ synodal et disciplinaire : ܦܣܺܝܦܺܝܣܡܳܐ ܗܘ ܕ ܒܗ ܣܘܢܗܕܘܣ ܥܠ ܗܘ ܐܬܦܩ = « *psypysma* selon Bar Sarošwai [syr.] accord [ar.] accord ». (Bar Bahlul, *Lexicon syriacum*, p. 1589).

39. Braun se dégageait de l'interprétation du texte en disant : « Quae sequuntur ad verbum damus ; sensus nobis obscurus, et textus fortasse corruptus », voir Timothée I[er], *Lettres* (I), traduction latine p. 56, n. 2. Il est toutefois clair que le patriarche est en train ici de faire allusion au deuxième type de qualité selon le chapitre 8 des *Catégories* (Aristote, *Œuvres*, vol. 1, p. 8b25-9a14). Il s'agit de la « disposition » (διάθεσις) qui, contrairement au premier type de qualité (la « manière d'être » ou ἕξις), est plus instable et peut subir des changements au fil du temps.

40. Timothée ici fait référence au passage sur les notions de « privation » et « possession » dans le chapitre 10 des *Catégories* (Aristote, *Œuvres*, vol. 1, p. 12a25-14a25). Pour ce qui concerne la traduction syriaque du concept de στέρησις par ܓܰܠܙܽܘܬܳܐ, *glīzūtā* voir King 2010, p. 208.

de la salutation], donc Rabban Serge est quelqu'un qui prive. Il y a, en outre, celui qui prive d'une manière universelle et celui qui prive d'une manière particulière et partielle. Eh bien, Rabban Serge est quelqu'un qui prive d'une manière [à la fois] universelle et partielle ! Comment ça ? Si Rabban Serge prive le catholicos [de sa salutation], et que le catholicos est universel (*katholikós* en grec = universel), alors Rabban Serge est par conséquent quelqu'un qui prive de manière à la fois grande et universelle. Mais à l'intérieur de l'universel rentrent aussi les parties. Donc Rabban Serge serait quelqu'un qui prive d'une manière universelle et partielle.
Mais par là nous ne voulons pas blâmer ta chasteté[41] : nous ne disons pas que le soleil [est] noir[42] ni que « la sphère (ܐܣܦܝܪܐ, *ʾesphīrā* = σφαῖρα) [est] tétragone (ܛܛܪܓܘܢܘܢ, *ṭṭrgwnwn* = τετράγωνος)[43] ». Pareillement nous ne blâmerons jamais ta chasteté, de la même manière, en fait, [que nous ne blâmerions pas] celui qui est une icône vivante et rationnelle de toutes choses bonnes, qui existe et est connu par tous en tant qu'enseignant et administrateur des choses divines, qui irrigue les âmes des hommes comme la pluie la terre, et toujours répand sur les cœurs la rosée de la sagesse et les gouttes de la rationalité (ܡܠܝܠܘܬܐ, *mlīlūtā*), et les purifie de toutes les choses mauvaises, tandis qu'il remplit et sème le bon.
De quelle manière quelqu'un qui est et sera ainsi, sera-t-il dit une personne qui prive de manière grande ou petite ? Si Rabban Serge est un docteur, et chaque docteur est aussi quelqu'un qui donne, il s'ensuit que Rabban Serge est un donateur. Mais quelqu'un qui donne et qui est un donateur n'est pas ni n'est dit quelqu'un qui prive. Cela est démontré par cette ἀπόδειξις (ܐܦܘܕܝܟܣܝܣ, *ʾapūdīksīs* = démonstration) absolument nécessaire. Même si une πρότασις (ܦܪܛܣܝܣ, *prāṭasīs* = prémisse) a été assumée en tant que caractérisant les substances individuelles, toutefois aussi les particuliers (ܗܢܝܢ ܕܟܠ ܚܕ, *hānēn d-kull ḥad*)[44] sont parfois assumés dans des démonstrations rationnelles [en tant que caractéristiques des substances individuelles]. Par exemple : le soleil ou l'air sont un, ou bien [ont] quelque

41. Titre honorifique.

42. Ap 6,12.

43. L'image est tirée, avec toute probabilité, du paragraphe 23 de l'homélie 31 de Grégoire de Nazianze, où se trouve l'unique occurrence de cette même expression dans le TLG : voir Grégoire de Nazianze, *Homélies*, p. 320. Voir aussi l'ancienne version syriaque de la même homélie : Grégoire de Nazianze, *Homélie 31, version syriaque*, p. 372, l. 18 : où on lit ܐܣܦܝܪܐ ܛܛܪܓܘܢܘܣ, *ʾespirā ṭṭrgwnws*. Timothée connaissait très bien la collection syriaque des homélies de Grégoire : voir Berti 2009, p. 345-350.

44. King 2010, p. 49, Hoffmann 1873, p. 171 : ܗܠܝܢ ܕܟܠܚܕ, *hālēn d-kullḥad* = τὰ καθ' ἕκαστον (en particulier chez Jacques d'Édesse).

> autre particulier [qui les caractérise][45] ; c'est ainsi chez les meilleurs logiciens et rhétoriciens. Mais pour nous [*scil.* les chrétiens] les particuliers sont encore plus inamovibles [*scil.* encore plus caractéristiques], non seulement à cause d'un raisonnement de validité universelle, mais aussi à cause de la résurrection et ressuscitation des [substances individuelles]. Telles sont nos sentences à propos de ta chasteté. Quelle est la raison de la privation de ta conversation avec nous, cela est à toi, plus qu'à nous, d'y réfléchir et de <nous> le dire. Nous ne prononcerons pas un verdict rapidement. »

D'après ce que nous comprenons de ce mélange entre jeu érudit et véritable exégèse de l'enseignement logique d'Aristote, Serge était coupable de ne pas avoir répondu à certaines lettres de Timothée. Le patriarche s'interrogeait alors sur les raisons de ce « silence pythagorique ». Pour lui, en fait, la relation qui le liait à Serge n'aurait pas dû subir d'altération d'aucune sorte pour des raisons humaines. En effet, selon lui, les racines de leur amitié avaient une origine céleste. Cette affinité, qui est présentée comme étant de « genre » (ܫܘܝܝܘܬ ܓܢܣܐ, *šūyūt gensā* = συγγένεια), aurait été fondée sur des qualités communes aux deux, à partir desquelles un mode de vie (ἕξις) spécifique et stable aurait été atteint. Selon l'enseignement des *Catégories* 8, ce premier type de qualité ne devait pas être considéré comme changeant. Il était toutefois possible que la qualité dont on parlait était du deuxième type, c'est-à-dire une disposition (διάθεσις) et non pas une véritable habitude comportementale. Dans ce deuxième cas, cette qualité aurait été plus susceptible de changer et de diminuer. Ainsi, le comportement de Serge aurait déterminé une affirmation à son égard : puisque celui qui ne répond pas au salut de quelqu'un est comme s'il l'avait privé de la salutation, il serait également responsable de causer cette privation, donc il devrait être considéré comme « quelqu'un qui prive ». En adoptant ce raisonnement pour décrire sa situation avec Serge, le patriarche souligne qu'il entre toutefois en contradiction avec la preuve tout aussi indiscutable que son correspondant, en raison de ses qualités d'enseignant, ne saurait être en même temps quelqu'un qui fait un don et quelqu'un qui soustrait quelque chose à d'autres. Donc, si dans la définition de cette réalité on doit adopter l'affirmation initiale, on doit en même temps tenir compte des caractéristiques particulières qui peuvent être déduites par démonstration logique, c'est-à-dire selon un raisonnement

45. La question de « particuliers » est très développée par Aristote tant dans le livre des *Analytiques*, que dans les *Catégories*. La référence au soleil, toutefois, semble faire écho au livre Z, chapitre 15, de la *Métaphysique* (Aristote, *Œuvres*, vol. 2, p. 1040a27-1040b4). On doit voir aussi un passage dans les *Topiques* (Aristote *Œuvres*, vol. 1, 131b25-30).

de validité universelle[46], mais aussi, en tant que chrétiens, confiant dans la dignité donnée aux personnes par la promesse de la résurrection. Cette deuxième raison veut reconnaître aux individus et à leurs spécificités une qualité ontologique inébranlable décrétée par Dieu. Donc, la caractéristique particulière d'être un docteur, qui fait de Serge quelqu'un de généreux, plutôt que quelqu'un qui prive d'autres personnes de quelque chose, devrait encourager à la prudence dans la recherche des véritables raisons qui l'ont amené à ne pas répondre au patriarche.

En établissant sa propre argumentation à partir du livre de *Catégories*, Timothée exploite aussi sa familiarité avec les images bibliques et les homélies de Grégoire de Nazianze. Comme en témoigne aussi la lettre 42 du catholicos, l'étude et l'application complémentaire d'éléments de logique et de prose homilétique du Père cappadocien étaient une caractéristique dominante du programme intellectuel du milieu de formation du patriarche, ainsi qu'une véritable constante dans sa manière d'organiser le discours.

Remarques conclusives

L'exemple d'application de la logique que nous avons vu dans le cas de la gouvernance disciplinaire, lors du synode de Ḥenanišoʿ II, et l'usage privé et interpersonnel dont témoigne la lettre 8 de Timothée I[er], tout comme l'application du jargon logique et du style argumentatif syllogistique dans plusieurs domaines de la vie des clercs syro-orientaux, permettent de comprendre à quel point la logique était devenue un outil pour l'élite intellectuelle de cette Église, un code de communication commun, un marqueur identitaire prépolitique. Son origine devait être bien ancienne pour que ses mécanismes aient été si profondément et si efficacement enracinés dans la *forma mentis* des clercs de l'Église de l'Orient et pour qu'elle ait eu un tel impact dans tous les domaines de la vie intellectuelle. L'idée qu'elle soit à attribuer au développement du contexte savant abbasside, qui était alors seulement à ses débuts, nous semble peu convaincante.

Ce regard socioculturel ne vise pas à donner à la médiation syriaque une qualité philosophique constante et méconnue ou à minimiser le fait que la *falsafa* développa une dimension et une profondeur souvent inédites par rapport à l'Antiquité tardive orientale. Cette contribution est trop brève et délimitée pour postuler un tel revirement herméneutique général. Ce

46. Leszl 1975, p. 109, expliquait que l'universel aristotélicien « doit être prédiqué des individus de la même classe dans un sens extensif et distributif. L'universel est donc tel en fonction de la pluralité des entités particulières, desquelles il est prédiqué » (ma traduction de l'original italien).

que je voudrais montrer, en formulant ces considérations sur l'impact social, symbolique et discursif des études logico-rhétoriques chez les cadres dirigeants des communautés chrétiennes syro-orientales, est plutôt l'extension du grand « tapis » syriaque, tissé de goûts, styles et pratiques intellectuelles, sur lequel a été profitablement placé le « divan » arabe des discussions philosophiques, théologiques et scientifiques promues par les cercles érudits du califat.

Bibliographie

Aristote, *La constitution des Athéniens* : Hans Oppermann (éd.), *Aristotelis Ἀθηναίων Πολιτεία*, Leipzig, 1928 (repr. 1968).

Aristote, *Œuvres* : Immanuel Bekker (éd.), *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica*, vol. 1, Berlin, 1831 ; vol. 2, Berlin, 1836.

Aristote, *Poétique* : Leonardo Tarán & Dimitri Gutas (éds), Aristotle, *Poetics*, editio maior of the Greek Text with Historical Introductions and Philological Commentaries, Leiden – Boston, 2012.

Bar Bahlul, *Lexicon Syriacum* : Rubens Duval (éd.), *Lexicon syriacum auctore Hassano bar Bahlule : voces syriacas græcasque cum glossis syriacis et arabicis complectens*, Paris 1888-1901 (Collection orientale 15-17).

Grégoire de Nazianze, *Homélies* : Paul Gallay (éd. & trad.), Grégoire de Nazianze, *Discours 27-31 (Discours théologiques)*, Paris, 1978 (Sources chrétiennes 250).

Grégoire de Nazianze, *Homélie 31, version syriaque* : Jean Claude Haelewyck (éd.), *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Syriaca. 4, Orationes XXVIII, XXIX, XXX, et XXXI*, Turnhout – Leuven 2007 (Corpus Christianorum, Series Graeca 65, Corpus Nazianzenum 23).

Mari ibn Sulayman, *Livre de la tour*, vol. 1 : texte arabe : Enrico Gismondi (éd.), *Maris Amri et Slibae de Patriarchis nestorianorum commentaria. 1, 1, Maris textus arabicus*, Roma, 1899 ; traduction latine : Enrico Gismondi, *Maris Amri et Slibae de Patriarchis nestorianorum commentaria. 1, 2, Maris versio latina*, Roma, 1899.

(Ps.-)Michel Badoqa, *Livre des définitions et divisions* : Giuseppe Furlani, « "Il libro delle definizioni e divisioni" di Michele l'Interprete », *Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* 6, 2, 1926, p. 1-194.

Synodicon orientale : Jean-Baptiste Chabot (éd.), *Synodicon Orientale ou Recueil des synodes nestoriens*, Paris (Notices et extraits des manuscripts de la Bibliothèque nationale 37).

Théodore bar Koni, *Livre des Scolies*, II :

- Addai Scher (éd.), Theodorus Bar Kōnī, *Liber Scholiorum*, Lovanii, 1960 (CSCO 69, Scriptores Syri 26) ;
- Robert Hespel & René Draguet (trad.), Théodore bar Koni, *Livre des Scolies (recension de Séert). 2, Mimrè VI-XI*, Lovanii, 1982 (CSCO 432, Scriptores Syri 188).

Thomas de Marga, *Livre des Superieurs* : Ernest A. W. Budge (éd. & trad. anglaise), Thomas of Marga, *The Book of Governors: the Historia monastica of Thomas Bishop of Marga AD 840*, vol. 1, texte syriaque ; vol. 2, traduction, London, 1893.

Timothée I^er^, *Lettres* (I) : texte syriaque : Oscar Braun (éd.), *Timothei Patriarchae I Epistulae. 1*, Parisiis, 1914 (CSCO 74, Scriptores Syri 30) ; traduction latine : Oscar Braun, *Timothei Patriarchae I Epistulae. 1*, Parisiis, 1915 (CSCO 75, Scriptores Syri 31).

Timothée I^er^, *Lettres* (II) : texte syriaque : Martin Heimgartner (éd.), Timotheos I., Ostsyrischer Patriarch, *Disputation mit dem Kalifen al-Mahdi*, Lovanii, 2011 (CSCO 631,

Scriptores Syri 244) ; traduction allemande : Martin Heimgartner, Timotheos I., Ostsyrischer Patriarch, *Disputation mit dem Kalifen al-Mahdi*, Lovanii, 2011 (CSCO 632, Scriptores Syri 245).

Timothée Ier, *Lettres* (III) : texte syriaque : Martin Heimgartner (éd.), *Die Briefe 30-39 des Ostsyrischen Patriarchen Timotheos I.*, Lovanii, 2016 (CSCO 661, Scriptores Syri 256) ; traduction allemande : Martin Heimgartner, *Die Briefe 30-39 des Ostsyrischen Patriarchen Timotheos I.*, Lovanii, 2016 (CSCO 662, Scriptores Syri 257).

Timothée Ier, *Lettres* (IV) : texte syriaque : Martin Heimgartner (éd.), *Die Briefe 40-41 des Ostsyrischen Patriarchen Timotheos I.*, Lovanii, 2019 (CSCO 673, Scriptores Syri 261) ; traduction allemande : Martin Heimgartner, *Die Briefe 40-41 des Ostsyrischen Patriarchen Timotheos I.*, Lovanii, 2019 (CSCO 674, Scriptores Syri 262).

Timothée Ier, *Lettres* (V) : texte syriaque : Martin Heimgartner (éd.), *Die Briefe 42-58 des Ostsyrischen Patriarchen Timotheos I.*, Lovanii 2012 (CSCO 644, Scriptores Syri 248) ; traduction allemande : Martin Heimgartner, *Die Briefe 42-58 des Ostsyrischen Patriarchen Timotheos I.*, Lovanii, 2012 (CSCO 645, Scriptores Syri 249).

Études modernes

Arzhanov 2019 : Yuri Arzhanov, *Syriac Sayings of Greek Philosophers: A Study in Syriac Gnomologia with Edition and Translation*, Lovanii (CSCO 669, Subsidia 138).

Assemani 1725 : Josephus Simon Assemani, *Bibliotheca orientalis Clementino Vaticana. 3, 1, De scriptoribus syris nestorianis*, Roma.

Aydin 2016 : Sami Aydin, *Sergius of Reshaina: Introduction to Aristotle and his Categories, Addressed to Philotheos*, Leiden – Boston (Aristoteles Semitico-Latinus 24).

Barry 2018 : Samuel Chew Barry, *Syriac Medicine and Hunayn ibn Ishaq's Arabic Translation of the Hippocratic Aphorisms*, Oxford (Journal of Semitic Studies Supplement 39).

Becker 2006 : Adam Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia.

Berti 2009 : Vittorio Berti, *Vita e studi di Timoteo I († 823) patriarca cristiano di Baghdad*, Paris (Studia Iranica, Cahiers 41, Chrétiens en terre d'Iran 3).

Berti 2015 : Vittorio Berti, *L'au-delà de l'âme et l'en deçà du corps : approches d'une anthropologie chrétienne de la mort dans l'église syro-orientale*, Fribourg (Paradosis 57).

Berti *à paraître* : Vittorio Berti, « Logicising Ecclesiastical Conflicts: The Synod of Ḥenanīshōʿ II (775) and the Aristotelian Vogue among East Syrian Scholars », *Journal of Eastern Christian Studies* 71, 1.

Bettiolo 2003 : Paolo Bettiolo, « Dei casi della vita, della pietà e del buon nome : intorno ai detti siriaci di Menandro », dans M. S. Funghi (éd.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico. 1*, Firenze, p. 83-103.

Bettiolo 2005 : Paolo Bettiolo, « Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria », dans C. D'Ancona (éd.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Torino, p. 48-100.

Bettiolo 2018 : Paolo Bettiolo, « Écriture et "nature" dans les écoles syro-orientales », dans M. Farina (éd.), *Les auteurs syriaques et leur langue*, Paris (Études syriaques 15), p. 111-136.

Conterno 2014 : Maria Conterno, *Temistio orientale*, Brescia (Testi del Vicino Oriente 7, 4).

Debié 2014 : Muriel Debié, « Sciences et savants syriaques : une histoire multiculturelle », dans É. Villey (éd.), *Les sciences en syriaque*, Paris (Études syriaques 11), p. 9-66.

Fiori 2014 : Emiliano Fiori, « Un intellectuel alexandrin en Mésopotamie : essai d'une interprétation d'ensemble de l'œuvre de Serge de Reš ʿayna », dans E. Coda & C. Martini Bonadeo (éds), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge : études de logique aristotélicienne et*

de la philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche, Paris (Études musulmanes 44), p. 59-90.

Gutas 1998 : Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The GraecoArabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbasid Society (2nd-4nd/8th-10th centuries)*, London – New York.

Hoffmann 1873 : Iohann Georg Ernst Hoffmann, *De Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis*, Leipzig.

Hugonnard-Roche 2001 : Henri Hugonnard-Roche, « Lexiques bilingues grec-syriaque et philosophie aristotélicienne », dans J. Hamesse & D. Jacquart (éds), *Lexique bilingues dans les domaines philosophique et scientifique (Moyen Âge – Renaissance)*, Turnhout (Textes et études du Moyen Âge 14), p. 1-24.

Hugonnard-Roche 2004 : Henri Hugonnard-Roche, *La logique d'Aristote du grec en syriaque : études sur la transmission des textes de l'*Organon *et leur interprétation philosophique*, Paris (Textes et traditions 9).

King 2008 : Daniel King, *The Syriac Versions of the Writings of Cyril of Alexandria*, Lovanii (CSCO 626, Scriptores Syri 123).

King 2010 : Daniel King, *The Earliest Syriac Translation of Aristotle's Categories*, Boston – Leiden (Aristoteles Semitico-Latinus 21).

Leszl 1975 : Walter Leszl, *Il « De ideis » di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Firenze.

Minov 2018 : Sergey Minov, « Bar Sarōšway on Melchizedek: Reception of Extra-Biblical Material in the East-Syrian Tradition of Scriptural Exegesis », dans L. Di Tommaso, M. Henze & W. Adler (éds), *The Embroidered Bible: Studies in Biblical Apocrypha and Pseudepigrapha in Honour of Michael E. Stone*, Leiden (Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha 26).

Payne Smith 1879 : Robert Payne Smith, *Thesaurus Syriacus,* vol. 1, Oxford.

Phillips 1869 : George Phillips, *A Letter by Mar Jacob, Bishop of Edessa, on Syriac orthography ; also a tract by the same author, and a discourse by Gregory Bar Hebraeus on Syriac accents*, London 1869.

Possekel 1999 : Ute Possekel, *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*, Lovanii (CSCO 580, Subsidia 102).

Rigolio 2013 : Alberto Rigolio, « From Sacrifice to the Gods to the Fear of God: Omissions, Additions and Changes in the Syriac Translations of Plutarch, Lucian and Themistius », *Studia patristica* 64, p. 133-143.

Schmidt & Gonnet 2007 : Andrea Schmidt & Dominique Gonnet (éds), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, Paris (Études syriaques 4).

Schrier 1997 : Oscar J. Schrier, « The Syriac and Arabic versions of Aristotle's Poetics », dans G. Endress & R. Kruk (éds), *The Ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden, p. 259-278.

Taylor 1998 : David Taylor, *The Syriac Versions of the De Spiritu Sancto by Basil of Caesarea*, Lovanii (CSCO 576, Scriptores Syri 228).

Watt 2010 : John W. Watt, « Commentary and Translation in Syriac Aristotelian Scholarship: Sergius to Baghdad », *Journal for Late Antique Religion and Culture* 4, 2010, p. 28-42.

Watt 2015 : John W. Watt, « The Syro-Aristotelian Tradition and the Syro-Arabic Baghdad Philosophers », dans D. Janos (éd.), *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond: Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*, Boston – Leiden (Islamic History and Civilisation 124), p. 7-43.

La *Rhétorique* d'Aristote dans les milieux syriaques et arabes : histoire d'un épisode de transmission intellectuelle dans l'Antiquité tardive*

Mara Nicosia
Université de Naples « L'Orientale »

La transmission pendant l'Antiquité tardive du savoir grec, et surtout du savoir grec aristotélicien, a connu plusieurs phases, illustrées par des résultats divers. En ce qui concerne le domaine philosophique, un grand nombre d'ouvrages nous est parvenu en traduction syriaque, qui constitue parfois la seule version connue, car les originaux grecs ont aujourd'hui disparu. C'est notamment le cas du travail sur la *Météorologie* par Théophraste ainsi que de la plus grande partie du commentaire des *Epidemiai* d'Hippocrate par Galien[1].

Le fait de classer la rhétorique parmi les sciences philosophiques peut sembler étonnant, si l'on suit la division actuelle des savoirs aristotéliciens, selon laquelle elle est plutôt considérée comme l'une des sciences du langage, à côté de la grammaire et de la logique. Cependant, même si chez les Grecs les trois arts sont considérés comme faisant partie d'une même discipline, chez les Syriaques la question n'est pas aussi simple :

> « For example, a Syrian may use [...] all the parts of the grammatical arts, and may prepare, put forth, and use particles and verbs which ascend to speech, and this not with discrimination and art, but either from exercise or from aptitude and discerning power. »[2]

* Je remercie Aaron Butts et John Watt pour leurs commentaires et leurs remarques innombrables, et Martina Ambu pour ses patientes révisions.

1. Brock 1977, p. 414.
2. Antoine de Tagrit, *Rhétorique* V, p. 7 (texte) et p. 5-6 (traduction) ; Watt 1993a, p. 53.

La philosophie en syriaque, E. Fiori & H. Hugonnard-Roche (éds), Paris, 2019 (Études syriaques 16), p. 267-286.

En outre, la rhétorique représente l'un des sujets d'enseignement composant l'*enkyklios paideia*. En effet, comme Watt l'a bien expliqué[3], pendant les périodes romaine et byzantine, l'éducation des élèves était divisée en trois phases : l'éducation primaire, secondaire et supérieure. Cette dernière pouvait prendre des formes variées, en suivant tantôt le parcours de la rhétorique, tantôt celui de la philosophie ou du droit ou encore celui de la médecine. Le terrain préparatoire pour s'engager dans l'un de ces chemins comprenait les sept arts libéraux : grammaire, rhétorique, dialectique, arithmétique, géométrie, astronomie et théorie de la musique. Toutefois, le *trivium* constituait le plus souvent le centre d'intérêt principal des élèves, l'éducation supérieure se concrétisant principalement en étude de la rhétorique et de la grammaire. La poétique, quant à elle, était considérée comme faisant partie à la fois de la rhétorique (en ce qui concerne la métrique) et de la grammaire (car elle incluait la lecture et l'interprétation des poètes).

Il faut remarquer aussi que, chez certains intellectuels syriens, comme Bar Šakko et Barhebraeus, la rhétorique était considérée comme l'une des composantes de l'*Organon* d'Aristote[4], et faisait certainement partie du curriculum philosophique de l'Antiquité tardive[5]. Daniel King en a discuté récemment dans son article à propos du projet d'un *lexique* basé sur un corpus philosophique[6].

Malheureusement, la transmission même du texte syriaque de la *Rhétorique* se heurte à des incertitudes : aucune traduction en syriaque

3. Watt 1993a, p. 46

4. Black 1990, p. 1-51 ; Watt 1993a, p. 68 ; Watt 1994, p. 256 ; Vagelpohl 2010, p. 139-140 ; King 2014, p. 74. Par ailleurs, s'agissant des positions des néoplatoniciens alexandrins à propos de l'inclusion de la *Rhétorique* et la *Poétique* dans la tradition de l'*Organon*, Boggess 1970, p. 90, rappelle la justification donnée dans la *Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex glossa Alpharabii* par Hermannus Alemannus (voir Hermann l'Allemand, *Didascalia in Rhetoricam Aristotelis*), en citant Aouad 1994, p. 465, « la rhétorique correspondrait à la redescente du philosophe dans la caverne du mythe de Platon, *Rép.* VII ».

5. De même, le catholicos Timothée Ier, dans sa lettre 43, en interrogeant Mar Pethion sur l'existence de commentaires ou *scholia* en syriaque aux *Topika*, *Réfutations sophistiques*, *Rhétorique* et *Poétique*, réunit l'ensemble de ces ouvrages. Comme Berti 2007, p. 309, l'a bien exposé, selon Timothée la *Rhétorique* et la *Poétique* faisaient partie, évidemment, de l'*Organon*, d'après un modèle qui s'insère bien dans le milieu syro-arabe pour ce qui concerne la réception de la logique aristotélicienne à la fin du viiie siècle, en particulier, la prise en considération de l'*Organon* étendu, déjà présente chez les commentateurs néoplatoniciens que l'on vient de mentionner. Voir aussi Rigolio 2013, p. 147.

6. King 2014, p. 74 ; Nicosia *sous presse*.

n'ayant été retrouvée, plusieurs spécialistes se sont interrogés même sur son existence. Par ailleurs, ce sujet a divisé la communauté scientifique, en opposant ceux qui soutiennent l'existence d'une transmission en syriaque dès les premiers temps, à ceux qui demeurent sceptiques. Ces controverses peuvent être résumées comme suit : Dimitri Gutas et certains de ses élèves doutent de la nature du rôle joué par les Syriaques dans la transmission des textes grecs vers l'arabe en général, s'attardant en particulier sur la question de la *Rhétorique*. Dans l'ouvrage intitulé *Greek Thought, Arabic Culture* (1998), Gutas a minimisé l'importance de la contribution des intellectuels syro-chrétiens pour l'avancement des connaissances arabes et a présenté leur activité comme celle d'un groupe dont le travail a été commandité par des clients arabes prestigieux[7]. Cette période est qualifiée de « Greek-to-Arabic translation movement », une désignation faisant référence à la vague d'intérêt porté aux savoirs et aux ouvrages grecs, issue du milieu intellectuel arabe entre le VIII^e^ et le X^e^ siècle. Elle correspond au déclenchement d'un processus de traduction d'un grand nombre de livres. En revanche, une attitude plus positive à l'égard des mérites des Syriaques a été adoptée par de nombreux spécialistes : on peut citer parmi eux Brock, Ciancaglini, Watt et, plus récemment, Barry et Watt encore[8], qui remettent la question en perspective, clarifiant le rôle joué par les Syriaques dans la première période abbasside, et soulignent, en outre, que les patrons n'étaient pas arabes mais souvent syriaques, comme c'est le cas pour les traductions réalisées par Ḥunayn ibn Isḥāq et son fils.

Pour ce qui concerne le texte de la *Rhétorique* d'Aristote, il faut préciser que l'absence de nos jours de transmission de la traduction syriaque a poussé la critique à des conclusions partielles et parfois erronées. Que dire, en effet, d'un texte manquant dans les documents conservés, mais dont la trace est perceptible à l'intérieur de plusieurs grands ouvrages de la tradition syriaque ?

Les sources syriaques

Si l'absence d'une traduction syriaque du texte aristotélicien ne constitue pas une preuve suffisante que le texte soit resté totalement inconnu, la date tardive du premier ouvrage de rhétorique pourrait également nourrir des doutes sur l'intérêt porté par les Syriaques à ce sujet.

7. GUTAS 1998, *passim.*

8. BROCK 1977 ; CIANCAGLINI 2001 ; WATT 2004 et 2009a, p. 12-13 ; BARRY 2018a, p. 459-460 ; BARRY 2018b, p. XI-XVI ; WATT 2019, p. 427-429.

En effet, le premier traité de rhétorique écrit en syriaque semblerait remonter au IXe siècle : il s'agit de l'ouvrage composé par le moine Antoine de Tagrit[9], divisé en cinq parties, chacune étant consacrée à un aspect différent de la rhétorique. La première partie est subdivisée en trente chapitres, alors que la deuxième, la troisième, et la quatrième partie, plus brèves, n'ont pas de divisions internes[10]. La cinquième partie, qui, selon Watt devrait être considérée comme un traité à part entière, appelé « Sur l'ornementation et la décoration des mots »[11], est la mieux étudiée par les spécialistes modernes et concerne l'étude des mètres, des figures et des lettres assonantes. L'ouvrage n'est pas uniquement basé sur des matériaux aristotéliciens, mais aussi sur les travaux de plusieurs philosophes grecs comme Platon[12]. Il est difficile de mesurer précisément, à partir des écrits d'Antoine, sa maîtrise du grec ou même sa connaissance de l'original grec de l'ouvrage d'Aristote[13].

Comme indiqué auparavant, les traités d'Antoine de Tagrit ne se présentent pas comme des traductions d'Aristote, mais plutôt sous la forme de manuels d'école, conçus à l'intention des élèves de rhétorique[14]. La seule véritable édition critique, suivie d'une traduction en anglais, est celle du cinquième livre, publiée par John Watt. En attendant la publication des quatre livres restants, compte tenu de la nature fragmentaire de certains d'entre eux, Pauline Eskenasy[15] a rédigé un premier essai de traduction et commentaire du premier livre, en présentant également une reproduction graphique du manuscrit d'Harvard sur lequel elle avait travaillé.

Après les travaux d'Antoine, il faudra attendre quelques siècles pour retrouver d'autres travaux rhétoriques en syriaque : il s'agit d'une partie de la *Crème de la sagesse* de Barhebraeus, composée sous la forme d'un commentaire à l'ouvrage aristotélicien, et d'une partie du *Livre des dialogues* de Bar Šakko[16]. Cette dernière œuvre était composée sur la base, modifiée et remaniée, du premier et du cinquième traité d'Antoine. Les trois premières

9. Sur la datation de la vie d'Antoine de Tagrit, voir Watt 1985, p. 263 ; Nicosia *sous presse* ; Antoine de Tagrit, *Rhétorique* V, traduction, p. v-vii.
10. Watt 1989, p. 273.
11. Watt 2018, p. 96, note 2.
12. Sur les contacts entre Antoine et les philosophes grecs voir Watt 1993b ; 1995 ; 2009a, p. 21-24 et 2009b, p. 147-150.
13. Watt 1994, p. 253-254 ; Nicosia *sous presse*.
14. Nicosia *sous presse*.
15. Antoine de Tagrit, *Rhétorique* I.
16. Duval 1906 ; Sprengling 1916a et 1916b.

sections concernent la grammaire, la rhétorique et la poétique, tandis que la deuxième est consacrée à la logique et à la philosophie[17].

La *Crème de la sagesse* est l'œuvre philosophique majeure écrite par Barhebraeus, que l'on peut décrire comme « a skillfull construction combining the Greek "foundations" and the Muslim "superstructure" »[18] : le texte est divisé en quatre parties, comprenant la logique, la physique, la métaphysique et la philosophie pratique. La section sur la logique se compose de neuf livres – à l'instar de l'*Organon* –, dont le huitième est celui de la *Rhétorique*. Les sources de cet ouvrage sont le livre *Al-Šifāʾ* d'Ibn Sīnā (dont on parlera dans la partie suivante) et la version perdue de la *Rhétorique* d'Aristote en syriaque[19].

Bien que ces données soient maigres et tardives, on aurait tort de ne pas prendre en considération, dans la mesure du possible, l'intérêt syriaque pour la rhétorique. Par ailleurs, en analysant les preuves dont nous disposons, il est tout à fait possible, nous semble-t-il, de postuler l'existence d'une traduction en syriaque de l'ouvrage d'Aristote. Ayant disparu à un certain moment de l'histoire, elle est bel et bien signalée dans le seul manuscrit contenant la traduction arabe de la *Rhétorique*, dans laquelle l'auteur fait une référence directe à une telle traduction syriaque.

Les sources arabes

Du côté arabe, un témoin éminent de la transmission du savoir grec est représenté par le manuscrit de Paris BnF ar. 2346, étudié notamment par Henri Hugonnard-Roche[20]. Ce manuscrit contient le groupe de textes composant l'*Organon* aristotélicien chez les auteurs syriaques, augmenté de la *Poétique* et surtout de la version arabe de la *Rhétorique* d'Aristote. Par souci d'honnêteté, nous utilisons l'expression « version arabe de la *Rhétorique* d'Aristote », en désignant par là, non pas l'exacte reproduction de l'œuvre grecque *canonique* en arabe, mais plutôt le résultat du passage de ce texte (ou d'une autre version de celui-ci) par plusieurs phases. En premier lieu, l'auteur lui-même signale qu'il a utilisé, en rédigeant sa

17. BAUMSTARK 1922, p. 312 ; Barhebraeus, *Crème de la sagesse*, introduction p. 14.

18. WATT 2010a, p. 126.

19. Barhebraeus, *Crème de la sagesse*, introduction p. 18-20.

20. Il s'agit de la seule traduction en arabe que l'on possède aujourd'hui, mais Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, mentionnait l'existence de trois traductions arabes de la *Rhétorique*, ainsi que d'un commentaire d'al-Fārābī (al-Fārābī, *Šarḥ kitāb al-ḫiṭāba li-Arisṭūṭālīs*), dont seul le prologue est conservé dans la version latine par Hermann l'Allemand. Voir HUGONNARD-ROCHE 1993 et 1994. Voir MARTINI BONADEO dans ce volume.

traduction, une version syriaque de la *Rhétorique*, à côté de deux versions arabes, parfois pas suffisamment claires. C'est donc Ibn al-Samḥ (m. 1027), l'auteur de la traduction, qui nous explique sa méthode éditoriale dans un ensemble de gloses[21], objet d'étude et de polémique de la part des spécialistes contemporains.

Apparemment, la preuve de l'existence de la version syriaque offerte par ce manuscrit n'est pas considérée comme entièrement fiable par certains spécialistes comme Vagelpohl, qui exprime des doutes à son propos[22]. En revanche, si l'on combine la preuve des gloses à la preuve linguistique exhibée par le vocabulaire technique, il devient difficile de douter encore. C'est bien le cas du choix lexical opéré par l'auteur, démontrant une liaison stricte – parfois on pourrait même parler de dépendance – avec le vocabulaire technique syriaque, par opposition au vocabulaire *indigène* arabe. S'agissant d'un travail de خطابة *(ḫiṭāba)*, c'est-à-dire de rhétorique philosophique, on s'attendrait à l'usage d'un certain type de lexique dans la composition : étonnamment, à plusieurs reprises, ce lexique manque et il est remplacé par de nouveaux mots, étrangers à la tradition. C'est le cas, par exemple, du mot indiquant la rhétorique même : comme indiqué ci-dessus, l'arabe utilise normalement خطابة *(ḫiṭāba)* pour dénoter un type de rhétorique de matrice aristotélicienne. Cependant, notre version arabe ne l'utilise jamais. Le manuscrit parisien, au lieu du terme arabe indigène, utilise les emprunts au syriaque ريطوريّة *(rīṭūriyya)* ou ريطوريقا *(rīṭūrīqā)*. Nous indiquons le syriaque comme source à la place du grec, car les deux emprunts montrent des stratégies de dérivation tout à fait identiques à celles utilisées en syriaque. Comme nous l'avons fait remarquer[23], l'arabe emploie les mêmes types de suffixes dérivationnels que le syriaque (ܪܗܛܘܪܘܬܐ *rhīṭrūtō* et ريطوريقى *rīṭūrīqī*), ce qui montre une dérivation du syriaque plutôt que du grec.

Pour ce qui concerne l'ensemble des textes arabes sur la *Rhétorique* aristotélicienne, il faut mentionner certains des commentaires les plus importants, que nous prendrons en considération dans l'analyse lexicale des mots : celui composé par Ibn Sīnā et un deuxième par Ibn Rušd[24]. Par

21. Ibn al-Samḥ, *Kitāb āristūṭālis al-musammī rīṭūrīqā*, introduction, p. II-III ; PANOUSSI 2000, p. 236-238 ; NICOSIA *sous presse*.

22. VAGELPOHL 2008, p. 51-61, se montre critique envers l'existence de la traduction en syriaque de la *Rhétorique*, en disant que la seule véritable preuve dont on puisse être sûr est le texte du manuscrit de Paris, mais que toutefois elle n'est pas décisive.

23. NICOSIA *sous presse*.

24. Pour un précis de tous les commentaires, en syriaque et en arabe, voir le travail exhaustif d'AOUAD 1994.

ailleurs, il convient de signaler également un dernier commentaire, écrit par l'Andalou Ibn Ṭumlūs, basé sur les travaux d'Ibn Rušd[25]. Selon l'éditeur de cette dernière œuvre[26], grâce à la comparaison systématique entre le *Commentaire moyen à la Rhétorique* d'Ibn Rušd et *Le livre de la Rhétorique* d'Ibn Ṭumlūs, on pourrait repérer dans ce dernier des paragraphes entiers du *Commentaire moyen*. Une autre source utilisée dans la composition de ce commentaire d'Ibn Ṭumlūs aurait été le *Grand commentaire à la Rhétorique* (perdu) d'al-Fārābī, connu plus probablement, comme le signale M. Aouad, par l'intermédiaire, une fois encore, du *Commentaire moyen*. Il semble aussi qu'Ibn Ṭumlūs n'ait pas utilisé le texte d'Aristote, ni même sa version arabe, comme l'une de ses sources.

Quant au *Commentaire moyen à la Rhétorique* d'Ibn Rušd, il s'agit de l'un des commentaires rédigés par l'auteur sur l'*Organon*, et, parmi les commentaires arabes sur le même sujet, il est le plus proche de la *Rhétorique* d'Aristote[27]. Sur les sources utilisées par le philosophe, Lyons remarque qu'Ibn Rušd semble avoir utilisé une traduction arabe du texte d'Aristote[28], mais il s'agirait d'une version plus proche de celle employée par Hermannus Alemannus, dans sa traduction latine de la *Rhétorique* d'Aristote, que de la version conservée dans notre manuscrit de Paris[29]. En effet, Hermannus (m. 1272) pouvait encore lire et utiliser pour son travail une version arabe qui n'est pas entièrement identique à celle du manuscrit de Paris.

Ibn Sīnā, le philosophe et médecin persan, composa deux traités sur la *Rhétorique* : *Al-Ḥikma al-ʿarūḍiyya* et une partie du *Kitāb al-Šifāʾ*, en utilisant les commentaires d'al-Fārābī[30] comme source, ainsi que la version arabe rédigée par Ibn al-Samḥ du texte de la *Rhétorique*[31]. Dans *Al-Šifāʾ*, le livre

25. Selon AOUAD 2006, p. VI-X, il s'agit d'Ibn Rušd, *Commentaire moyen à la Rhétorique* et d'Ibn Rušd, *Abrégé de la Rhétorique*.

26. AOUAD 2006, introduction, p. VII-VIII.

27. AOUAD 1994, p. 470.

28. Ibn al-Samḥ, *Kitāb āriṣṭūṭālis al-musammī rīṭūrīqā*, introduction, p. I, XXI-XXIII, XXVII.

29. Même si Salem (Ibn Rušd, *Talḫīṣ al-ḫiṭāba*, introduction, p. 10), Langhade et Grignaschi (Hermann l'Allemand, *Didascalia in Rhetoricam Aristotelis*, p. 25-26 et 133-137) partagent l'avis de Lyons (voir note précédente), il faut ajouter que BADAWI 1960, p. ṭ, croyait que Ibn Rušd avait utilisé, en composant son *Commentaire moyen*, la version arabe du manuscrit de Paris 2346. Voir AOUAD 1994, p. 470.

30. À côté du grand commentaire survivant partiellement en version latine, al-Fārābī composa aussi un commentaire plus court dans son *Abrégé* (voir Barhebraeus, *Crème de la sagesse*, introduction, p. 10). Pour une analyse approfondie des ouvrages rhétoriques d'al-Fārābī voir AOUAD 1994, p. 463-466.

31. AOUAD 1994, p. 468 et Ibn Sinā, *Al-Šifāʾ*, p. (19)-(23).

de la rhétorique constitue la huitième partie de la première section sur la *Logique*.

Le rapport entre ces trois textes et la traduction arabe n'est pas facile à déceler : au niveau lexical, la traduction montre des choix qui ne sont pas partagés par les commentaires, en posant le texte du manuscrit dans un cadre d'unicité – et de préciosité – étonnante.

Le lexique rhétorique

Le type de lexique technique rhétorique employé par chacun de ces textes, en syriaque et en arabe, révèle une richesse et une variabilité nécessitant une étude systématique et comparée. En réalité, une large enquête à ce propos était depuis longtemps un *desideratum* : à la différence d'autres sciences philosophiques, la rhétorique n'a jamais été l'objet d'une étude complète au même titre que les disciplines qui lui sont liées. Ce manque d'études pourrait dépendre, au moins partiellement, de la difficulté à classer la rhétorique parmi les sciences, comme nous l'avons déjà expliqué au début de cette contribution. En l'état actuel de la recherche, il semble clair que la comparaison linguistique permettra de formuler des hypothèses nouvelles sur l'histoire de cette science. De même, cette comparaison aidera à clarifier la direction suivie par les mots et les textes au fil des siècles[32].

Le texte de la *Rhétorique* V d'Antoine de Tagrit est le premier objet d'analyse du lexique rhétorique. L'ouvrage concerne la métrique au sens strict et propose une réflexion sur les moyens de composition des discours élégants. À ce propos, le terme employé pour les allocutions polies ne manque pas d'intérêt : il s'agit du mot ܓܠܝܦܐ *(glīpō)*[33]. Notons que, selon le *Thesaurus Syriacus*[34], le mot procède de la racine √ܓܠܦ *(glp)* : il s'agit d'une racine controversée, sur laquelle les spécialistes se sont longuement attardés. Ce terme ressemblerait, si l'on s'arrête à la première impression, à un emprunt du grec γλύφω, qui veut dire *sculpter*, *tailler*. Cependant, cette racine était déjà attestée dans le milieu sémitique bien avant les contacts avec le monde grec. Dans sa forme participiale, le mot correspondrait, au moins dans son aspect extérieur, à γλυπτός, avec le sens de *sculpture*, *statue*. Cette forme ܓܠܝܦܐ *(glīpō)* en syriaque, encore selon le *Thesaurus Syriacus*, signifierait également *discours poli, élégant* : cependant, cette signification

32. Nicosia *sous presse*.

33. Antoine de Tagrit, *Rhétorique* V, p. 4.11 (texte).

34. Payne Smith 1879-1901, vol. 1, p. 732

est transmise par le terme technique γλαφυρός[35]. Le mot syriaque n'a pas l'air, bien évidemment, d'être un emprunt au terme γλαφυρός ni d'une création par analogie, n'ayant ni le -r- ni le -s final (même en expliquant la chute du -s final comme le fait Brock[36], il serait impossible de justifier la chute du -r-). Il nous semble donc qu'il pourrait s'agir d'une contamination sémantique, c'est-à-dire de la confluence de la signification de γλαφυρός[37] et de la forme γλυπτός qui coïncide avec l'aspect final du mot en syriaque.

Au commencement des *Dialogues* de Bar Šakko on trouve pareillement la racine √ܓܠܦ *(glp)* : l'auteur affirme que le travail qu'il est en train de rédiger traitera de la métrique et des stratégies pour embellir la langue. Bar Šakko reprend le discours d'ouverture contenu dans le cinquième traité d'Antoine – y compris sa philippique contre les détracteurs du syriaque – et utilise ܓܠܝܦܘܬ ܡܠܬܐ *(glīpūt meltō)*[38], *l'ornement de la parole*, pour expliquer le contenu de son travail. Dans ce cas précis, ܓܠܝܦܘܬ *(glīpūt)* présente le suffixe de dérivation *-uṯ(ō)*, employé dans la dérivation des substantifs abstraits[39].

Parmi les emprunts au grec dans le lexique rhétorique, on trouve aussi des mots qui ont partiellement changé de sens par rapport à leur sens originel : c'est le cas de l'emprunt de τέχνη. Le mot syriaque correspondant, au moins au niveau orthographique, est ܛܟܢܐ *(ṭeknō)*[40], qui a pris la connotation péjorative d'*artifice*, *ruse*, au lieu d'*art* au sens propre, véhiculé plutôt par ܐܘܡܢܘܬܐ *(ʾumānūtō)*. À vrai dire, cette connotation péjorative était déjà présente en grec à un certain niveau, comme cela est signalé, à titre d'exemple, par le dictionnaire grec Liddell-Scott[41]. Cependant, pour ce qui concerne le syriaque, il ne s'agit pas d'une innovation d'Antoine de Tagrit, ce sens étant attesté bien avant. Le terme correspondant en arabe est حيلة *(ḥīla)* : ce même mot est également employé, comme traduction

35. Voire Ernesti 1795, p. 61-62.

36. Brock 1996, p. 254.

37. Le même principe se trouve à la base, peut-être, du mot ܐܣܛܘܟܣܘ *(ʾesṭūksō)* : voir Nicosia *sous presse*. Nous sommes en train de réaliser une analyse étendue de l'histoire de la racine GLP dans les langues sémitiques, à paraître. Cette confluence des domaines sémantiques du syriaque (et des langues sémitiques en général) et du grec pourrait être un appui à l'opinion exposée par Malkiel 1978, p. 41-42.

38. Jacques bar Šakko, *Livre des Dialogues*, p. 8.7.

39. Sur ce suffixe, peut-être en connexion avec des emprunts du grec employant ce système dérivationnel, voir les études de Brock 2004, p. 32-33 ; Butts 2014, p. 209-217 et 2016b, p. 124.

40. Brock 2004, p. 39 ; Butts 2016b, p. 122.

41. Liddell-Scott 1883, p. 1548.

du grec μέθοδος dans la version arabe et aussi dans le traité d'Ibn Sīnā. Barhebraeus n'utilise pas l'emprunt au grec dans son sens péjoratif en écrivant son ouvrage *La crème de la sagesse*, mais il le remplace par la racine syriaque ܦܪܣ *(prs)* et ses dérivés, qui partagent la même connotation que ܬܟܢܐ *(ṭeknō)*[42].

Dans le domaine des emprunts au grec, l'histoire du mot *comédie* nous semble intéressante. Le mot vient du grec κωμῳδία, qui est passé en syriaque sous plusieurs formes. D'un côté, on retrouve, dans la version syriaque de la *Théophanie* d'Eusèbe de Césarée une forme ܩܘܡܘܕܐ *(qōmōdō)*, *le comédien* : il s'agit d'un emprunt direct au grec, qui montre l'adjonction du suffixe de l'état emphatique syriaque. La phrase où on le retrouve est la suivante : ܟܬܒܘܢܝܬܐ ܕܕܓܠܬܐ ܕܩܘܡܘܕܐ ܘܕܬܪܓܘܕܐ *(maktbōnūtō dagōltō d-qōmōdō ū-da-ṭragūdō)*[43], « the lying writings of the Dramatists, both tragic and comic », dans la traduction donnée par Lee[44]. En revanche, quelques siècles plus tard, Antoine de Tagrit nous montre un glissement du mot sous sa deuxième forme ܩܘܡܘܕܘܬܐ *(qōmōdūtō)*. Cette orthographe cache des nouveautés intéressantes : il s'agit une fois encore de l'adjonction du suffixe dérivationnel employé dans la création de substantifs abstraits, que l'on a déjà discuté. Si l'on raisonne par analogie avec les autres substantifs créés d'après ce système, l'adjonction du suffixe implique une stratégie dérivationnelle qui ne procède pas directement de κωμῳδία, car ce dernier est déjà un substantif abstrait. On peut supposer plusieurs parcours de dérivation, le premier étant le même que celui reconstruit par rapport à ܪܗܛܘܬܐ *(rhīṭrūtō)*[45]. On peut postuler que le mot a été créé à partir de ܩܘܡܘܕܐ *(qwmwd')*/ ܩܘܡܕܐ *(qwmd')*[46], *le comédien*, avec lequel le suffixe se serait combiné, en donnant le dérivé ܩܘܡܘܕܘܬܐ *(qōmōdūtō)*. À vrai dire, on a l'impression que ܩܘܡܘܕܘܬܐ *(qōmōdūtō)* est une formation plutôt tardive, par rapport à ܩܘܡܘܕܐ *(qōmōdō)*, compte tenu des citations rapportées par le *Thesaurus Syriacus* : apparemment, les utilisateurs de ܩܘܡܘܕܘܬܐ *(qōmōdūtō)* auraient été les lexicographes, Bar Šakko et Barhebraeus. À ce groupe, nous ajoutons donc Antoine de Tagrit, dans son cinquième livre[47].

On peut imaginer aussi une deuxième explication pour la création de ܩܘܡܘܕܘܬܐ *(qōmōdūtō)* : il s'agirait d'une création tardive qui combine un

42. Pour toutes les occurrences de ce mot voir Barhebraeus, *La crème de la sagesse*, glossaire, p. 421.

43. Lee 1842, livre 2, sous-section 18 (ܫ), lignes 6-7.

44. Lee 1843, p. 78.

45. Brock 1999-2000, p. 441 ; Butts 2014, p. 213 ; Nicosia *sous presse*.

46. Payne Smith 1879-1901, vol. 2, p. 3539.

47. Antoine de Tagrit, *Rhétorique* V, p. 64 et 80 (texte).

emprunt et un calque. Le binôme syriaque ܩܘܡܘܕܐ *(qōmōdō)* – ܩܘܡܘܕܘܬܐ *(qōmōdūtō)* reproduit le binôme grec κωμῳδός - κωμῳδία (avec le suffixe d'abstraction -ία). Par conséquent, les deux hypothèses ne s'excluent pas, mais seraient plutôt complémentaires.

Il est aussi possible de retrouver le mot *comédie* dans la traduction arabe de la *Rhétorique* d'Aristote : le mot est bien écrit قومودية *(qūmūdiyya)*[48] et apparaît comme une traduction du grec κωμῳδία. Cette traduction se montre révélatrice, compte tenu que, dans le milieu arabe, les mots κωμῳδία et τραγῳδία n'étaient pas translitérés, mais étaient plutôt représentés par مديح *(madīḥ)* et هجاء *(hiǧāʾ)*, respectivement « éloge » et « blâme »[49]. En revanche, dans notre traduction arabe contenue dans le manuscrit parisien, مديح *(madīḥ)* et هجاء *(hiǧāʾ)* se retrouvent comme traduction respectivement de ψόγος et ἔπαινος. Selon l'opinion de Vagelpohl[50], l'auteur de la traduction n'avait pas une compréhension suffisante du contexte historique dans lequel naquit la *Rhétorique* d'Aristote, et, par conséquent, il n'arriva pas à bien interpréter ces mots, en choisissant la translitération plutôt que la traduction. Compte tenu que le manuscrit parisien ne constitue pas la première version de cette œuvre, et que pendant le temps entre la première traduction et celle d'Ibn al-Samḥ les intellectuels arabes avaient déjà créé la correspondance entre κωμῳδία et مديح *(madīḥ)*, nous postulons qu'une raison possible pour laquelle Ibn al-Samḥ choisit la traduction-translitération serait à rechercher dans la version syriaque qu'il avait utilisée. En outre, Ibn Rušd, dans son *Commentaire moyen*, n'utilise pas قومودية *(qūmūdiyya)*.

Au-delà des emprunts du syriaque au grec, dans *Rhétorique* V, Antoine de Tagrit utilise aussi un emprunt au latin : c'est le cas de *monēta*. Selon Butts, cet emprunt appartient au groupe des mots arrivés en syriaque au IVe siècle, faisant partie du vocabulaire concernant les pièces de monnaies, les poids et les mesures[51]. Le mot pénétra en syriaque par l'intermédiaire du grec, sous la forme de μονήτα/μονῆτα[52]. Quant à son orthographe, on retrouve ce mot dans le texte d'Antoine sous la forme ܡܢܝܬ *(mwnyṯ)* au singulier et ܡܢܝܬܣ *(mwnyṯs)* au pluriel[53] : il s'agit donc d'un double emprunt, du nominatif singulier d'un côté et de l'accusatif pluriel de l'autre. Selon

48. Ibn al-Samḥ, *Kitāb ārisṭūṭālis al-musammī rīṭūrīqā*, p. 189 et 204.

49. Voir, par exemple, SERRA 2002 et RIGOLIO 2013, p. 143-144.

50. VAGELPOHL 2016, p. 170-171.

51. BUTTS 2016a, p. 144, 173-174.

52. BROCK 1999-2000, p. 443-444 et BUTTS 2016a, p. 144.

53. Pour les occurrences, voir Antoine de Tagrit, *Rhétorique* V (texte), index, p. 93.

le *Thesaurus Syriacus*[54] le mot est écrit ܡܢܝܛܝ *(munīṭī*[55]*)* et aussi ܡܢܝܛܘ *(munīṭō)*, alors que le *Lexicon Syriacum*[56] présente une orthographe encore différente comme ܡܢܛ *(mnṭ'*[57]*)*.

Nous attirons donc l'attention sur ce mot, dont la signification dans son histoire demeure toujours liée au monde des mesures ou du monnayage. Cela est vrai au moins jusqu'à ce que, soudainement, on le retrouve dans *Rhétorique V* avec le sens de *moule*, mais cette fois-ci lié à la création des vers poétiques. Cette évolution sémantique, même si elle est parfaitement logique, représente une nouveauté dans le cadre du vocabulaire technique : en effet, dans les grands vocabulaires de terminologie grecque et latine[58] – et même syriaque –, cette signification appliquée aux vers n'est jamais attestée. Moberg ne la cite pas non plus dans son glossaire[59] et Barhebraeus ne l'utilise pas dans *La crème de la sagesse*. Le lexique syriaque indigène le plus moderne, réalisé par Audo, ne mentionne pas le sens donné par Antoine dans son traité[60].

L'analyse de l'ensemble de ces données n'est pas univoque. Plusieurs interprétations sont en effet envisageables : une première hypothèse voudrait qu'Antoine fût le premier auteur à changer le sens de ce mot. Cependant, puisqu'aucun dictionnaire ne considère cette signification, il pourrait tout aussi bien être son seul (ou presque) utilisateur. Enfin, si Antoine semble le premier à l'avoir écrit, peut-être le mot circulait-il déjà dans les milieux scolaires : n'oublions pas qu'il enseigna lui-même la rhétorique[61]. En outre, en suivant Antoine de Tagrit dans la rédaction de son ouvrage, Bar Šakko semble utiliser ܡܢܝܢܛܝ *(mwnyṭy)*[62] et le pluriel

54. Payne Smith 1879-1901, vol. 2, p. 2040.

55. Nous respectons ici la vocalisation choisie par Payne Smith.

56. Brockelmann 1928, p. 189.

57. La vocalisation n'est pas notée dans ce dictionnaire.

58. Notamment Lampe 1961, p. 880 ; Krauss 1899-1900, p. 326-327. Ernesti 1795 et 1797 n'enregistre pas ce mot parmi les termes techniques de la rhétorique, ni grecs ni latins.

59. Moberg 1907.

60. Audo 1897.

61. La remarque à propos de l'emploi scolaire d'Antoine, et par conséquent à propos de ses compétences et choix lexicaux, concerne également sa connaissance du grec, une question pas encore entièrement résolue. Étant enseignant, on suppose qu'il eut une préparation adéquate à l'*enkyklios paideia*. Voir, par exemple, Watt 1994, p. 253-256 et Nicosia *sous presse*.

62. À titre d'exemple, voir Jacques bar Šakko, *Livre des Dialogues*, p. 11.15 et note à la fin de la page, continuant à la page suivante.

ܡܢܝܛܣ *(mwnyṭs)*[63] d'une façon très proche de celle de son modèle de référence. Il n'est pas surprenant que cet auteur, dans son abrégé, emprunte des mots d'Antoine de Tagrit et les utilise en rédigeant son texte.

Dans le cadre de cette perspective nouvelle, une aide additionnelle à cette analyse nous vient de Bar Bahlul : dans son recueil lexical (vol. 2, p. 1034), il explique le mot ܡܢܝܬܐ *(munīṭā*[64]*)* avec son synonyme ܛܒܥܐ *(ṭabʿō)*, qui signifie *sceau*, *monnaie*, *monnayage*, *type* mais aussi *mètre*. Il nous semble donc légitime d'avancer l'hypothèse suivante : dans cette circonstance, le domaine sémantique de ܡܢܝܛ *(mwnyṭ)*, étant assez proche de celui de ܛܒܥ *(ṭabʿō)*, aurait été étendu par analogie vers l'annexion de la signification de moule des mètres. On assisterait donc à un emprunt augmenté d'une connotation accessoire le rapprochant de son synonyme sémitique. Cohen, dans son *Dictionnaire des racines sémitiques*[65], n'enregistre pas cette valeur, mas il donne une liste d'acceptions, pour l'araméen (et le syriaque) et l'arabe, telles que *faire une empreinte*, *imprimer*, *forger*, *fabriquer*, mais aussi *cachet*, *empreinte*, *forme*, *façon*, *moule*. En outre, en phénicien la racine signifie *monnayage*. Compte tenu de toutes ces données, on pourrait aussi bien imaginer qu'il s'agisse, tout simplement, d'un chemin « naturel », du glissement du mot « moule de monnaie » vers le terme « moule de vers ».

Du côté arabe, des aspects intéressants, dégagés par cette version, seront analysés de plus près dans ce cadre. C'est tout d'abord le cas du mot employé pour désigner les mètres poétiques. Là où le syriaque utilise ܡܫܫܐ *(mūšḥō)*, au thème D, qui signifie *mesurer*, le manuscrit de Paris présente, en revanche, وزن *(wazn)*. Un regard plus attentif remarquerait que ce mot ne semble pas tout à fait approprié, car normalement, pour exprimer le *mètre*, les traités de rhétorique arabe utilisent بحر *(baḥr)*. وزن *(wazana)* veut dire *peser*, *équilibrer*, mais pas *mesurer* en premier lieu, même si cette acception fait partie d'un milieu sémantique proche. Capezio explique en effet que, si le mètre proprement dit est appelé بحر *(baḥr)*, elle a choisi de traduire وزن (*wazn*, poids) par *mesure métrique*, en faisant référence aussi à Freytag[66], qui utilise le latin *mensura*, ou quantité prosodique dans la métrique, en relation à la mesure du rythme musical[67]. La même spécialiste cite aussi Weil et Heinrichs qui traduisent par *quantité du vers*[68]. Stoetzer,

63. Pareillement, Jacques bar Šakko, *Livre des Dialogues*, p. 13.11.

64. Nous respectons ici la vocalisation choisie par l'éditeur.

65. Cohen 2012, p. 1054.

66. Freytag 1830, p. 62.

67. Capezio 2013, p. 16-17.

68. Weil 1958, p. 23 ; Heinrichs 1987, p. 193.

en revanche, utilise *motif/model* (*pattern* en anglais)[69]. Capezio mentionne aussi que, avec وزن *(wazn)*, on peut même indiquer la forme d'un جزء *(ǧuzʾ)*, c'est-à-dire la forme du pied du vers.

Dans le manuscrit parisien[70], et aussi dans le traité d'Ibn Sīnā, on ne trouve jamais le mètre appelé بحر *(baḥr)*, et même les définitions techniques des noms des vers sont composées avec وزن *(wazn)*[71], comme وزن الايامبو (*wazn al-ʾiyāmbū*, p. 220), qui rend le grec ἴαμβος, ou وزن مسدّس (*wazn musaddas*, p. 174), traduisant l'hexamètre. Il nous semble que وزن *(wazn)* puisse être associé aux mètres « étrangers », alors que بحر *(baḥr)* est employé pour les mètres arabes indigènes[72]. Le mot وزن *(wazn)* se trouve aussi dans le *Commentaire moyen* par Ibn Rušd : le terme était traduit par M. Aouad comme *rythme* à la page 299, mais le mot rendrait plutôt le grec μήτε ἔμμετρον εἶναι, traduit comme يكون غير ذي وزن *(yakūn ġayr ḏī wazn)*. Le mot veut dire, donc, *mètre*. On le retrouve aussi dans le *Kitāb al-Šifāʾ*. En outre, dans le recueil lexical de Bar Bahlul, en ce qui concerne l'explication des ܡܫܚܬܘ *(mūšḥōtō)*, on trouve en arabe مقادير اوزان *(muqādīr awzān)*[73].

La réflexion sur les textes rhétoriques trouve d'utiles éléments d'information additionnels dans la transmission des titres des ouvrages aristotéliciens. Un cas intéressant est celui du *Livre des Topiques*. En grec, le livre est appelé *Τοπικά*, où le mot τόπος veut dire *lieu*. L'équivalent arabe de τόπος est موضع *(mawḍuʿ)*, qui présente la même signification. Il est donc remarquable que, dans la traduction du titre de l'ouvrage *Τοπικά*, la version

69. Stoetzer 1989, p. 92.

70. Pour les occurrences de وزن *(wazn)*, voir Ibn al-Samḥ, *Kitāb ārisṭūṭālis al-musammī rīṭūrīqā*, glossaire, p. 98 et 299.

71. Voir aussi les occurrences dans le glossaire réalisé par Vagelpohl 2008, p. 246-247.

72. En effet, dans la poésie par Ṣafī al-Dīn al-Ḥillī sur les vers poétiques (arabes), ils sont toujours appelés بحور *(buḥūr*, pluriel de بحر *baḥr)*. Voir Capezio 2013, p. 21-23. En revanche, Ibn Rušd, expliquant les parties dont se compose l'imitation (réalisée par les discours poétiques), note qu'elles sont la mélodie, l'imitation elle-même et le mètre, appelé وزن *(wazn)*. Voir Ibn Rušd, *Commentaire moyen à la Poétique d'Aristote*, p. 57 ; Butterworth 1986, p. 63-64 ; Serra 2002, p. 12. Il faut remarquer aussi que, quand on parle de rhétorique arabe indigène, on fait référence à la بلاغة *(balāġa)* ; en revanche, en discutant de rhétorique aristotélicienne, on parle de جطابة *(ḫiṭāba)*. Il existe une différence considérable entre les deux, en ce qui concerne les contenus et le lexique employé (comme dans le cas que l'on vient de montrer). En tout cas, la discipline plutôt « indigène » arabe reste la بلاغة *(balāġa)* : par exemple, Ibn Khaldoun dans sa *Muqaddima*, faṣl 6, remarque, à propos de l'exégèse coranique, que cette dernière discipline est employée dans la composition des commentaires du Coran (texte arabe, vol. 2, p. 391-395, trad. par Monteil 1967-1968, vol. 2, p. 905-909). Pour des précisions plus spécifiques, voir Ghersetti 1998 et Larcher 2009.

73. Hassan bar Bahlul, *Lehksīqūn sūryoyō*, vol. 2, p. 1045.

arabe contenue dans le manuscrit parisien utilise toujours كتاب طوبيقا *(kitāb ṭūbīqā)*[74] par exemple à la p. 5, etc. : il s'agit, bien évidemment, d'une translitération du nom grec. L'ouvrage était souvent connu dans le milieu arabe sous le titre الجدل *(al-ǧadal)*, qui dérive de la racine signifiant, aux thèmes L et C, « contester, débattre, se quereller ». Le mot الجدل *(al-ǧadal)* veut dire aussi « argumenter sur une base systématique » et on trouve des explications plus claires du concept chez de grands intellectuels anciens. Notamment, Ibn Khaldun écrit dans sa *Muqaddima* : الجدل وهو معرفة آداب المناظرة *(al-ǧadal wa-huwa maʿrifa ʾādāb al-munāẓara*, « *al-ǧadal*, connu comme "les normes de la dialectique" ») ; il explique ensuite qu'il s'agit de la science des normes dirigeant la discussion[75]. À la base de ce choix lexical, il pourrait exister une volonté de rendre plutôt le contenu du livre, qui s'occupe des raisonnements dialectiques[76]. On trouve une situation proche en syriaque dans une lettre écrite par Sévère Sébokht : ici, l'auteur translitère le titre grec comme ܛܘܦܝܩܐ *(ṭopīqa)*, en ajoutant, juste après, qu'il correspond au syriaque ܐܬܪܘܬܐ *(ʾatrawōtō)*[77]. De même, le catholicos Timothée dans sa lettre 43 (déjà mentionnée), emploie ܛܘܦܝܩܐ *(ṭopīqa)* en se renseignant à propos de l'existence d'un commentaire au *Livre des Topiques,* car il venait de traduire ce dernier ouvrage du syriaque en arabe[78].

Conclusions

L'étude du lexique rhétorique comparé peut susciter, comme nous espérons l'avoir montré, des surprises étonnantes et des perspectives nouvelles dans le champ de la lexicographie syriaque. Cette dernière, même si elle est largement traitée dans les nombreux domaines qui la composent, demeure encore peu connue et mal systématisée en ce qui concerne la rhétorique. Le seul glossaire réalisé pour l'instant, regroupant uniquement certains ouvrages grecs, syriaques et arabes, fut offert à la communauté

74. Par exemple, Ibn al-Samḥ, *Kitāb āristūṭālis al-musammī rīṭūrīqā,* p. 5 et *passim*.

75. Voir Ibn Khaldoun, *Muqaddima*, livre I, faṣl 6, p. 25-26 (troisième volume de l'édition de Quatremère) et sa traduction par Monteil 1967-1968, vol. 3 p. 959. Nous remercions M^me^ Antonella Straface pour cette référence et pour ses conseils.

76. Gutas 1998, p. 62.

77. Hugonnard-Roche 2015, p. 62 (texte), 63 (traduction) et 77 (commentaire). Nous souhaitons remercier M. Henri Hugonnard-Roche pour cette référence précieuse.

78. Berti 2007, p. 309. Pour des remarques supplémentaires sur l'histoire de la transmission syro-arabe des *Topiques* voir Gutas 1998, p. 61-69 ; Hugonnard-Roche 1991 ; Brock 1993 ; Vagelpohl 2010 ; Watt 2010b.

scientifique par John Watt à la fin de son travail sur Barhebraeus[79], mais il ne s'agit que d'un glossaire limité à cet ouvrage.

Le recoupement de données plurilingues peut, nous semble-t-il, créer de nouvelles opportunités philologiques et linguistiques dans le cadre des études de la philosophie syro-arabe. Cette perspective de recherche repose sur des réflexions liées à des transformations intervenues au cours de la période abbasside. En outre, l'évaluation des matériaux rhétoriques, compte tenu de l'importance de l'étude de la tradition philosophique aristotélicienne, en grec, mais également en langue syriaque et arabe, permettra, nous le pensons, une mise en perspective et une clarification des connexions existantes, mais souvent cachées, entre chacune de ces trois langues et leur milieu d'origine.

Bibliographie

Antoine de Tagrit, *Rhétorique* I : Pauline E. Eskenasy (éd.), *Antony of Tagrit's Rhetoric Book One*, thèse doctorale, Harvard, 1991.

Antoine de Tagrit, *Rhétorique* V : John W. Watt (éd.), *The fifth book of the Rhetoric of Antony of Tagrit*, Leuven, 1986 (CSCO 480-481, Syr. 203-204).

Barhebraeus, *La crème de la sagesse* : John W. Watt (éd.), *Aristotelian rhetoric in Syriac : Barhebraeus, Butyrum Sapientiae, Book of Rhetoric*, Leiden – Boston, 2005 (Aristoteles Semitico-Latinus 18).

Al-Fārābī, *Šarḥ kitāb al-ḥiṭāba li-Arisṭūṭālīs* : Jacques Langhade, Mario Grignaschi (éds), Al-Fārābī, *Deux ouvrages inédits sur la rhétorique. 1, Kitāb al-ḥiṭāba ; 2, Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex glossa Alpharabi(i)*, Beyrouth, 1971 (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth. Série 1, Pensée arabe et musulmane 48).

Hassan bar Bahlul, *Lehksīqūn sūryoyō* : Rubens Duval (éd.), *Lexicon syriacum auctore Hassano Bar Bahlule: voces syriacas graecasque cum glossis syriacis et arabicis complectens*, Paris, 1888-1901 (Collection orientale 15), 3 vol.

Hermann l'Allemand, *Didascalia in Rhetoricam Aristotelis* : Jacques Langhade, Mario Grignaschi (éds), Al-Fārābī, *Deux ouvrages inédits sur la rhétorique. 1, Kitāb al-ḥiṭāba ; 2, Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex glossa Alpharabi(i)*, Beyrouth, 1971 (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth. Série 1, Pensée arabe et musulmane 48).

Ibn Khaldoun, *Al-Muqaddima* : Étienne Quatremère (éd.), *Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, Paris, 1858, 3 vol.

Ibn al-Nadīm, *Fihrist* : Gustav Flügel, Johannes Rödiger, August Müller (éds), *Kitāb al-Fihrist*, Leipzig, 1871-1872, 2 vol.

Ibn Rušd, *Abrégé de la Rhétorique* : Charles E. Butterworth (éd. & trad.), *Averroës' three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric" and "Poetics"*, Albany, 1977, p. 59-131 et 169-199.

Ibn Rušd, *Commentaire moyen à la Poétique d'Aristote* : Charles E. Butterworth et Ahmad Abd al-Magid Haridi (éds), *Averrois Cordubensis* Commentarium medium in Aristotelis

79. Barhebraeus, *Crème de la sagesse*, p. 381-471.

De arte poetica liber, *textum arabicum recensuit et adnotationibus illustravit*, Le Caire, 1986 (Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem, versionum arabicarum 1, 9).
Ibn Rušd, *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote* : Maroun Aouad (éd. & trad.), Averroès (Ibn Rušd), *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote, édition critique du texte arabe et traduction française*, Paris, 2002 (Textes et traditions 5), 2 vol.
Ibn Rušd, *Talḫīṣ al-ḫiṭāba* : Muhammad Salim Salim (éd.), Abi-ʾl-Walīd Ibn Rušd, *Talḫīṣ al-ḫiṭāba*, Al-Qāhira, 1967.
Ibn al-Samḥ, *Kitāb ārisṭūṭālis al-musammī rīṭūrīqā* : M.C. Lyons (éd.), *Aristotle's Ars Rhetorica : the Arabic version. A new edition with commentary and glossary*, Cambridge, 1982.
Ibn Sināʾ, *Al-Šifaʾ* : Muhammad Salim Salim Salem (éd.), *Al-Šifaʾ, al-mantiq VIII – al-khiṭāba (La logique VIII – La Rhétorique)*, Al-Qāhira, 1954.
Ibn Ṭumlūs : Maroun Aouad (éd.), *Le* Livre de la Rhétorique *du philosophe et médecin Ibn Ṭumlūs (Alhagiag bin Thalmus)*, Paris, 2006 (Textes et traditions 13).
Jacques bar Šakko, *Livre des Dialogues* : Jean P. P. Martin (éd.), *De la métrique chez les Syriens*, Leipzig, 1878.

Études modernes

Aouad 1994 : Maroun Aouad, « La *Rhétorique* : tradition syriaque et arabe », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques. 1*, Paris, p. 455-472.
Aouad 2006 : Maroun Aouad, *Le* Livre de la Rhétorique *du philosophe et médecin Ibn Ṭumlūs (Alhagiag bin Thalmus)*, Paris (Textes et traditions 13).
Audo 1897 (1985) : Toma Audo, *Dictionnaire de la langue chaldéenne* (ܡܠܝܢ ܕܠܫܢܐ ܟܠܕܝܐ), Mosul, 2 vol.
Badawi 1960 : ʿAbdulraḥman Badawi, *Averroïs Paraphrases in Libros Rhetoricorum Aristotelis*, Le Caire (Islamica 24).
Barry 2018a : Samuel C. Barry, « Was Ḥunayn Ibn Isḥāq the Author of the Arabic Translation of Paul of Aegina's *Pragmateia*? Evidence from the Arabic Translations of the Hippocratic *Aphorisms* and the Syriac Lexicons of Bar Bahlul and Bar ʿAli », *Journal of Semitic Studies* 63, 2, p. 457-465.
Barry 2018b : Samuel C. Barry, *Syriac Medicine and Ḥunayn ibn Isḥāq's Arabic Translation of the Hippocratic Aphorisms*, Oxford.
Baumstark 1922 : Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn.
Berti 2007 : Vittorio Berti, « Libri e biblioteche cristiane nell'Iraq dell'VIII secolo », dans C. D'Ancona (éd.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden – Boston (Philosophia antiqua 107), p. 307-317.
Black 1990 : Deborah L. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden (Islamic Philosophy, Theology and Sciences. Texts and Studies 7).
Boggess 1970 : William F. Boggess, « Alfarabi and the Rhetoric: The Cave Revisited », *Phronesis* 15, p. 86-90.
Brock 1977 : Sebastian P. Brock, « Greek into Syriac and Syriac into Greek », *Journal of the Syriac Academy (Baghdad)* 3, p. 406-422.
Brock 1993 : Sebastian P. Brock, « The Syriac Commentary Tradition », dans C. Burnett (éd.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, London (Warburg Institute Surveys and Texts 23), p. 3-15.
Brock 1996 : Sebastian P. Brock, « Greek Words in Syriac: Some General Features », *Scripta Classica Israelica* 15, p. 251-262.
Brock 1999-2000 : Sebastian P. Brock, « Greek Words in Ephrem and Narsai: A Comparative Sampling », *Aram* 11-12, p. 439-449.

Brock 2004 : Sebastian P. Brock, « Secondary Formations from Greek Loanwords in Syriac », dans H. Juusola, J. Laulainen, H. Palva (éds), *Verbum et calamus: Semitic and Related Studies in Honour of the Sixtieth Birthday of Professor Tapani Harviainen*, Helsinki, p. 31-39.

Brockelmann 1928 : Carl Brockelmann, *Lexicon Syriacum* (2e édition), Halle.

Butterworth 1986 : Charles E. Butterworth, *Averroe's Middle Commentary on Aristotle's* Poetic, Princeton, 1986.

Butts 2014 : Aaron M. Butts, « The Use of Syriac Derivational Suffixes with Greek Loanwords », *Orientalia* 83, p. 207-237.

Butts 2016a : Aaron M. Butts, « Latin Words in Classical Syriac », *Hugoye* 19, 1, p. 123-192.

Butts 2016b : Aaron M. Butts, *Language Change in the Wake of Empire*, Winona Lake (Linguistic studies in Ancient West Semitic 11).

Capezio 2013 : Oriana Capezio, *La metrica araba: studio della tradizione antica*, Venezia (Filologie medievali e moderne. Serie orientale 1).

Ciancaglini 2001 : Claudia A. Ciancaglini, « Traduzioni e citazioni dal greco in siriaco e aramaico », dans S. Settis (éd.), *I Greci: storia, cultura, arte, società. 3, I Greci oltre la Grecia*, Turin, p. 1009-1022.

Cohen 2012 : David Cohen, *Dictionnaire des racines sémitiques ou attestées dans les langues sémitiques* (secondé par Jérôme Lentin), vol. 10, Leuven.

Duval 1906 : Rubens Duval, « Notice sur la Rhétorique d'Antoine de Tagrit », dans C. Bezold (éd.), *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag*, Gießen, p. 479-486.

Ernesti 1795 : Johann C. T. Ernesti, *Lexicon technologiae graecorum rhetoricae*, Leipzig.

Ernesti 1797 : Johann C. T. Ernesti, *Lexicon technologiae latinorum rhetoricae*, Leipzig.

Freytag 1830 (1968) : Georg Freytag, *Darstellung der arabischen Verskunst, mit sechs Anhängen*, Bonn.

Ghersetti 1998 : Antonella Ghersetti, « Quelques notes sur la définition canonique de *Balāġa* », dans U. Vermeulen & D. De Smet (éds), *Philosophy and the Arts in the Islamic World: Proceedings of the Eighteenth Congress of the Union européenne des arabisants et islamisants held at the Katholieke Universiteit Leuven*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 87), p. 57-72.

Gutas 1998 : Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, London.

Heinrichs 1987 : Wolfhart P. Heinrichs, « Poetik, Rhetorik, Literaturkritik, Metrik und Reimlehre », dans H. Gätje (éd.), *Grundriss der arabischen Philologie. 2, Literaturwissenschaft*, Wiesbaden, p. 177-207.

Hugonnard-Roche 1991 : Henri Hugonnard-Roche, « L'intermédiaire syriaque dans la transmission de la philosophie grecque à l'arabe : le cas de l'*Organon* d'Aristote », *Arabic Sciences and Philosophy* 1, p. 187-208.

Hugonnard-Roche 1993 : Henri Hugonnard-Roche, « Remarques sur la tradition arabe de l'*Organon* d'après le manuscrit Paris, Bibliothèque nationale Ar. 2364 », dans C. Burnett (éd.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, London (Warburg Institute surveys and texts 23), p. 19-28.

Hugonnard-Roche 1994 : Henri Hugonnard-Roche, « L'*Organon* : tradition syriaque et arabe », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques. 1*, Paris, p. 502-510, 513-521, 524-528.

HUGONNARD-ROCHE 2015 : Henri HUGONNARD-ROCHE, « Questions de logique au VII^e siècle : les épîtres syriaques de Sévère Sebokht et leurs sources grecques », *Studia Graeco-Arabica* 5, p. 53-104.

KING 2014 : Daniel KING, « Remarks on the Future of a Syriac Lexicon based upon the Corpus of Philosophical Texts », dans R. A. Taylor & C. E. Morrison (éds), *Reflections on Lexicography*, Piscataway, NJ (Perspectives on Linguistics and Ancient Languages 4), p. 63-81.

KRAUSS 1899-1900 : Samuel KRAUSS, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum. 1-3*, Berlin.

LAMPE 1961 : Geoffrey W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford.

LARCHER 2009 : Pierre LARCHER, « Mais qu'est-ce donc que la *balāġa*? », dans F. Woerther (éd.), *Literary and Philosophical Rhetoric in Greek, Roman, Syriac and Arabic Worlds*, Hildesheim (Europaea Memoria 1, 66), p. 197-213.

LEE 1842 : Samuel LEE (éd.), *Eusebius, Bishop of Caesarea on the Theophania or Divine Manifestation of our Lord and Saviour Jesus Christ, a Syriac Version, Edited from an Ancient Manuscript Recently Discovered*, London.

LEE 1843 : Samuel LEE, *Eusebius bishop of Caesarea on the Theophanīa or Divine Manifestation of our Lord and Saviour Jesus Christ, Translated into English, with Notes, from an Ancient Syriac Version of the Greek Original now lost, to which is Prefixed Avindication of the Orthodoxy and Prophetical Views of that Distinguished Writer*, Cambridge.

LIDDLE-SCOTT 1883 : Henry G. LIDDLE & Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon (7th edition)*, Oxford.

MALKIEL 1978 : Yakov MALKIEL, « Critères pour l'étude de la fragmentation du latin », *Atti del XIV congresso internazionale di linguistica e filologia romanza*, Napoli, p. 27-47.

MOBERG 1907 : Axel MOBERG, *Buch der Strahlen, die größere Grammatik des Barhebräus*, Leipzig, 2 vol.

MONTEIL 1967-1968 : Vincent MONTEIL, *Discours sur l'histoire universelle (Al-Muqaddima)*, Beyrouth (Collection Unesco d'œuvres représentatives, série arabe).

NICOSIA *sous presse* : Mara NICOSIA, « From Antony of Taġrit to the Arabic Version: The Syriac Technical Vocabulary of Rhetoric and the Migration of Words », *Aram* 32.

PANOUSSI 2000 : Estifan PANOUSSI, « The Inique Arabic Manuscript of Aristotle's *Ars Rhetorica* and its Two Editions Published to Date by ʿAbdurraḥmān Badawī and by M[alcom] C. Lyons », dans S. J. ad-D. Āshtiyānī *et al.* (éds), *Consciousness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu*, Leiden – Boston (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies 38), p. 233-250.

PAYNE SMITH 1879-1901 : Robert Payne SMITH, *Thesaurus Syriacus*, Oxford, 2 vol.

RIGOLIO 2013 : Alberto RIGOLIO, « Aristotle's Poetics in Syriac and Arabic Translations: Reading of "Tragedy" », *Kristianskii Vostok* 6, p. 140-149.

SERRA 2002 : Giuseppe SERRA, *Da "tragedia" e "commedia" a "lode" e "biasimo"*, Stuttgart – Weimar (Beiträge zum antiken Drama und seiner Rezeption 19).

SPRENGLING 1916a : Martin SPRENGLING, « Antonius Rhetor on Versification with an Introduction and Two Appendices », *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 32, 3, p. 145-216.

SPRENGLING 1916b : Martin SPRENGLING, « Severus Bar Shakko's *Poetics*. Part II », *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 32, 4, p. 293-308.

STOETZER 1989 : Wilhelmus F. G. J. STOETZER, *Theory and Practice in Arabic Metrics*, Leiden (Publicaties van het Oosters Instituut 1).

VAGELPOHL 2008 : Uwe VAGELPOHL, *Aristotle's Rhetoric in the East, the Syriac and Arabic Translation and Commentary Tradition*, Leiden – Boston (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies 76).

VAGELPOHL 2010 : Uwe VAGELPOHL, « The *Prior Analytics* in the Syriac and Arabic Tradition », *Vivarium* 48, 1-2, p. 134-158.

VAGELPOHL 2016 : Uwe VAGELPOHL, « Reading and Commenting on Aristotle's *Rhetoric* in Arabic », dans B. D. Schildgen & R. Hexter (éds), *Reading the Past across Space and Time: Receptions and World Literature*, New York (Geocriticism and Spatial Literary Studies), p. 165-184.

WATT 1985 : John W. WATT, « Antony of Tagrit as a Student of Syriac Poetry », *Le Muséon* 98, p. 261-279.

WATT 1989 : John W. WATT, « Syriac Panegyric in Theory and Practice », *Le Muséon* 102, p. 271-298.

WATT 1993a : John W. WATT, « Grammar, Rhetoric and Enkyklios Paideia in Syriac », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 143, p. 45-71.

WATT 1993b : John W. WATT, « The Syriac Reception of Platonic and Aristotelian Rhetoric », *Aram* 5, p. 579-601.

WATT 1994: John W. WATT, « Syriac Rhetorical Theory and the Syriac Tradition of Aristotle's *Rhetoric* », dans W. W. Fortenbaugh & D.C. Mirhady (éds), *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*, New Brunshwick, NJ (Rutgers University Studies in Classical Humanities 6), p. 243-260.

WATT 1995 : John W. WATT, « Eastward and Westward Transmission of the Classical Rhetoric » dans J. W. Drijvers & A. A. MacDonald (éds), *Centres of Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, Leiden (Brill's Studies in Intellectual History 61), p. 63-75.

WATT 2004 : John W. WATT, « Syriac Translators and Greek Philosophy in Early Abbasid Iraq », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 4, p. 15-26.

WATT 2009a : John W. WATT, « Greek Philosophy and Syriac Culture in ʿAbbasid Iraq », dans E. C. D. Hunter (éd.), *The Christian Heritage of Iraq*, Piscataway, NJ (Gorgias Eastern Christian Studies 13), p. 10-37.

WATT 2009b : John W. WATT, « Literary and Philosophical Rhetoric in Syriac », dans F. Woerther (éd.), *Literary and Philosophical Rhetoric in the Greek, Roman, Syriac and Arabic Worlds*, Hildesheim (Europaea Memoria: Studien und Texte zur Geschichte der europäischen Ideen 66), p. 141-154.

WATT 2010a : John W. WATT, « Graeco-Syriac Tradition and Arabic Philosophy in Barhebraeus », dans H. Teule *et al.* (éds), *The Syriac Renaissance*, Leuven – Paris – Walpole, Ma (Eastern Christian Studies 9), p. 123-133.

WATT 2010b : John W. WATT, « Commentary and Translation in Syriac Aristotelian Scholarship: Sergius to Baghdad », *Journal of Late Antique Religion and Culture* 4, p. 28-42.

WATT 2018 : John W. WATT, « Rhetorical Education and Florilegia in Syriac », dans M. Farina (éd.), *Les auteurs syriaques et leur langue*, Paris (Études syriaques 15), p. 95-110.

WATT 2019 : John W. WATT, « Syriac Philosophy », dans D. King (éd.), *The Syriac World*, London (The Routledge Worlds), p. 422-437.

WEIL 1958 : Gotthold WEIL, *Grundriss und System der altarabischen Metren*, Wiesbaden.

La tradition du livre *Alpha elatton* de la *Métaphysique* d'Aristote chez les maîtres chrétiens du cercle aristotélicien de Bagdad au Xe siècle : Abū Bišr Mattā ibn Yūnus et Yaḥyā ibn ʿAdī

Cecilia Martini Bonadeo
Università degli studi di Padova

On assiste au Xe siècle à une évolution politique majeure qui eut aussi des conséquences en termes scientifiques, culturels et intellectuels. Nous en rappelons le contexte général, l'histoire de cette période étant généralement peu connue en dehors des spécialistes[1]. Le Xe siècle est marqué en effet par la fin de l'unité du *dār al-Islām*. Un nombre croissant de dynasties locales devinrent indépendantes du pouvoir califal. Les causes de cette crise politique furent la révolte des Zanǧ – les esclaves noirs qui travaillaient dans le sud de l'Iraq, à la fin du IXe siècle (869-883) –, l'anarchie des provinces orientales et le pouvoir écrasant exercé par les milices turques. Dans cette situation de grande instabilité, des instances autonomistes et des figures de princes locaux émergèrent. Ces derniers, qui étaient devenus puissants face aux populations locales dont ils garantissaient la sécurité, se rendirent autonomes vis-à-vis des califes de Bagdad, qui demeuraient pourtant les seuls à pouvoir leur attribuer une légitimité politique.

L'avancée des Byzantins en Syrie, par exemple, fut arrêtée par la dynastie locale des Ḥamdānides qui opposa une résistance acharnée qui valut à l'émir d'Alep Abū l-Ḥasan ʿAlī ibn ʿAbd Allāh d'être surnommé *sayf al-dawla*, « l'épée de la dynastie ». En 936, le calife al-Rāḍī accorda au khazar Muḥammad ibn Rāʾiq le guide du gouvernement avec le titre de *amīr al-umarāʾ*, « émir des émirs », en lui confiant la tâche de protéger le calife maintenant relégué à une fonction purement factice. Cette charge,

1. Voir Kennedy 2004, p. 156-247 ; Donohue 2003 ; Hanne 2007 ; Di Branco 2017, p. 161-234.

La philosophie en syriaque, E. Fiori & H. Hugonnard-Roche (éds), Paris, 2019 (Études syriaques 16), p. 287-328.

qui n'avait jamais existé auparavant, devint, d'une part, le pivot de l'action politique ʿabbāsside, et, d'autre part, mit en évidence les relations de pouvoir difficiles entre les autorités militaires et le califat.

Dans les décennies suivantes, le califat fut placé sous la protection d'une famille de soldats iraniens *ʿalīdi* de la région montagneuse de Daylām, au sud de la côte de la mer Caspienne, appelée Būyidi ou Buwahidi du nom de leur progéniteur Būya. D'abord au service de la dynastie samanide qui contrôlait les régions de Ḫurāsān et de Transoxiane, ils progressèrent en conquérant la plus grande partie de la Perse et vinrent assiéger Bagdad en 944, l'année où Aḥmad ibn Būya obtint les titres de *amīr al-umarāʾ* et de *muʿizz al-dawla*, « support de la dynastie », du calife al-Mustakfī bi-ʾllāh. Pendant plus de cinquante ans, le Būyidi exerça un pouvoir absolu.

Parmi les principaux représentants de cette dynastie, il convient de mentionner ʿAḍud al-Dawla, « le bras de la dynastie » (m. 983), un généreux mécène, dont les sources se souviennent pour ses nombreux parrainages dans les domaines médicaux et scientifiques, qui fut même sacré roi par le calife en 978.

Dans ce même X^e siècle, durant le règne des quatre derniers califes ʿabbāssides, al-Rāḍī bi-ʾllāh (regn. 934-940), al-Muttaqī bi-ʾllāh (940-944), al-Mustakfī bi-ʾllāh (944-946) et al-Mutīʿ bi-ʾllāh (946-974) – à l'époque du plus grand déchirement du pouvoir califal et du renforcement de dynasties locales toujours plus nombreuses –, a fleuri, dans le très actif climat culturel et cosmopolite de la capitale, Bagdad[2], un cercle *(maǧlis)* de philosophes et de traducteurs, pour la plupart chrétiens, « jacobites » et « nestoriens », qui parachevèrent la réception en langue arabe de la philosophie péripatéticienne[3].

Ces cercles[4] étaient alors des groupes informels de savants, qui partageaient des intérêts culturels, scientifiques ou philosophiques. L'activité se déroulait autour d'un maître, ses livres et sa maison privée, mais aussi dans des librairies du quartier du *sūq al-warrāqīn*, le quartier des libraires de Bagdad, les jardins, les places ou aux portes de la ville. La présence d'auditeurs occasionnels était fréquente. Le public était proportionné à la notoriété du maître. Ce dernier lisait souvent à haute voix et il dictait des textes d'étude, en y ajoutant ses propres notes de commentaire. Pendant les rencontres consacrées à la discussion, une

2. Voir Kraemer 1986.

3. Pour un aperçu à jour et complet sur ce que R. Walzer a défini comme « the Christian philosophical school of Baghdad in the 10th and the first half of the 11th century » (Walzer 1963, p. 65), voir Endress 2017.

4. Kraemer 1986, p. 52-60.

question *(masʾala)* était posée, que l'on faisait suivre des possibles thèses et antithèses, selon un procédé typiquement dialectique.

Exerçant la profession de médecin – monopole des chrétiens depuis l'époque de la fondation de Bagdad[5] – ou bien des activités liées au commerce de la librairie en qualité de copistes ou de marchands – les savants chrétiens s'adonnèrent intensément à la traduction, à partir de versions en langue syriaque, des œuvres de la philosophie aristotélicienne et de la tradition de leurs commentaires, ainsi qu'à leur étude. Ils réunirent ainsi la bibliothèque de philosophie péripatéticienne la plus authentique et la plus complète jamais disponible durant le Moyen Âge arabo-islamique.

Les deux figures promotrices de ce mouvement d'intense activité philologique et philosophique furent le nestorien Abū Bišr Mattā ibn Yūnus al-Qunnāʾī et le jacobite Yaḥyā ibn ʿAdī, qu'il est utile de présenter avant d'aborder le thème particulier de leur témoignage sur le premier livre de la *Métaphysique* d'Aristote, *Alpha elatton*, dans la tradition arabe.

Abū Bišr Mattā ibn Yūnus al-Qunnāʾī

Originaire de Dayr Qunnā, à 90 kilomètres environ de Bagdad, il reçut son éducation à l'école monastique *(uskūl)* de Mār Mārī[6]. Le fameux bio-bibliographe Ibn al-Nadīm, qui fut très proche du cercle et entretint en particulier un fort lien d'amitié avec Yaḥyā ibn ʿAdī, al-Fārābī (m. décembre 950/janvier 951) et al-Masʿūdī (m. 956), dans leurs récits sur la transmission du savoir philosophique d'Alexandrie d'Égypte à Bagdad (récits qui ont été l'objet de nombreuses et importantes études[7]), rapportent l'information

5. Cf. Le Coz 2004.

6. Je suis l'indication rapportée par Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 263.22, et confirmée par Ibn al-Qifṭī, *Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ*, p. 323.7-8, selon laquelle Abū Bišr Mattā venait de Dayr Qunnā et se forma à l'école de Mār Mārī *(huwa yūnān min ahl Dayr Qunnā mimman našaʾa fī uskūl marmarī)*. Fiey 1968, p. 187-193, affirme qu'Abū Bišr Mattā étudia au monastère de Dayr Qunni dans la ville de Dūr Qunni, tandis qu'Endress 2017, p. 428, parle du monastère de Mār Mattā, près de Dayr Qunnā.

7. Il est bien connu que l'émergence de la philosophie en langue arabe est liée à la dernière période d'activité des écoles de l'Antiquité tardive. Le récit célèbre d'al-Fārābī *Sur l'apparition de la philosophie (Fī ẓuhūr al-falsafa)* – conservé dans l'œuvre bio-bibliographique d'Ibn Abī Uṣaybiʿa (*ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*, vol. 2, p. 134.30-135.24) et repris par l'historien al-Masʿūdī avec plusieurs variantes et sans citer sa source dans le *Livre de l'avertissement et de la révision* (al-Masʿūdī, *Al-Tanbīh wa-l-išrāf*, éd. De Goeje p. 121.3-4, 121.19-122.14) – a été longtemps considéré comme un témoignage fiable du lien presque ininterrompu entre la dernière école d'Alexandrie et la tradition philosophique bagdadienne, par l'intermédiaire de Ḥarrān, où, selon Tardieu, Simplicius aurait composé ses commentaires d'Aristote.

selon laquelle Mattā ibn Yūnus aurait étudié avec différents maîtres, dont quelques-uns ne nous sont pas connus, comme un certain Théophile et un certain Binyāmīn, tandis que nous possédons plus d'informations sur d'autres.

Il aurait donc eu pour maître le médecin Abū Yaḥyā Ibrāhīm al-Marwazī, qui, comme le rappelle le *Fihrist*, « était un homme excellent, il était syrien, si bien que tout ce qu'il écrivit sur la logique et d'autres sujets était en langue syriaque »[8]. Auprès d'al-Marwazī – nous dit al-Fārābī – Mattā ibn Yūnus aurait appris tout ce qu'on pouvait apprendre, en ce temps-là, « jusqu'à la fin des figures du syllogisme catégorique *(āḫir al-aškāl al-wuǧūdiyya)* »[9]. Il semble probable que le *cursus studiorum* suivi par Mattā ibn Yūnus incluait les *Seconds analytiques*. Il est vrai que l'expression « jusqu'à la fin des figures du syllogisme catégorique » signifie jusqu'aux *Premiers analytiques* I, 7 et que la phrase qui suit oppose l'enseignement reçu par al-Fārābī qui « dit de lui-même qu'il avait tout appris de Yuḥannā ibn Ḥaylān, jusqu'à la fin des *Seconds analytiques* »[10]. Il est vrai aussi que la même expression est utilisée quelques lignes plus haut où, parlant de la survie de la philosophie aristotélicienne à Alexandrie devenue chrétienne, on lit : « Les évêques se réunirent et se conseillèrent mutuellement sur les parties de cet enseignement qui devaient être maintenues et celles qui devaient être abandonnées. Ils avisèrent que les livres de logique devraient être expliqués jusqu'à la fin des figures du syllogisme, mais pas au-delà, puisqu'ils pensaient que ce qui suivait pouvait nuire au christianisme alors que ce qu'ils considéraient comme un enseignement légitime contenait du matériel qui pouvait être appelé pour aider à la défense théologique de leur religion. » Cependant, dans la notice sur les *Seconds analytiques* d'Ibn

Cf. Meyerhof 1930 ; Tardieu 1986 ; Tardieu 1987 ; Tardieu 1990. Cette reconstruction a été critiquée par C. Luna dans Luna 2001a, et par Lameer 1997. On a par ailleurs établi l'intention apologétique du passage d'al-Fārābī, qui vise à exalter l'importance des études arabo-islamiques de philosophie grecque (Strohmaier 1987 ; Gutas 1999). En même temps, la dépendance de la doctrine d'al-Fārābī de la tradition alexandrine a aussi été reconnue : al-Fārābī « les prolonge tous en se rattachant directement à leur source d'autorité commune, à savoir Platon » (Vallat 2004, p. 15-23, 367-372, citation à la p. 367). On a finalement reconnu une valeur documentaire relative à la prosopographie des maîtres directs d'Abū Bišr Mattā et d'al-Fārābī (Meyerhof 1930, p. 405-407, 413-414 ; Zimmermann 1981, p. cv-cviii ; Gutas 1999).

8. Cf. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 263.15-17.

9. Cf. Ibn Abī Uṣaybiʿa, *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*, vol. 2, p. 134.11.

10. Ibn Abī Uṣaybiʿa, *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*, vol. 2, p. 134.20 : « Al-Fārābī dit de lui-même qu'il avait tout appris de Yuḥannā ibn Ḥaylān, jusqu'à la fin des *Seconds Analytique.* »

al-Nadīm, on lit qu'« à Ibn [*sic* !] Yaḥyā al-Marwazī, avec qui Mattā étudia, appartenait un discours sur cet ouvrage *(li-Ibn Yaḥyā al-Marwazī allaḏī qaraʾa ʿalā Mattā kalām fī-hī)* »[11].

Il aurait eu ensuite parmi ses maîtres Abū Isḥāq Ibrahīm Quwayrā, commentateur des *Catégories*, du *De interpretatione*, des *Premiers analytiques* I, 1-7, et des *Réfutations sophistiques* I, 1-11[12], et Yūḥannā ibn Ḥaylān, maître de logique, par qui al-Fārābi lui-même aurait été guidé dans la lecture de l'*Organon* tout entier, jusqu'à la fin des *Seconds analytiques* comme indiqué ci-dessus.

Enfin, il aurait étudié, selon le *Fihrist*, avec le *mutakallim* Abū Aḥmad al-Ḥusayn ibn Isḥāq ibn Karnīb, qui était « au sommet de la perfection, de la connaissance et de la compétence dans les sciences naturelles antiques »[13] et qui composa un commentaire sur une partie du premier et du quatrième livre de la *Physique*[14].

Durant le califat d'al-Rāḍī bi-ʾllāh, dans la période comprise donc entre 934 et 940, Mattā ibn Yūnus s'établit à Bagdad, où il acquit une grande notoriété. Son enseignement rencontrait un tel succès, qu'il lui permettait de vivre uniquement de ce qu'il gagnait avec ses leçons sur la logique aristotélicienne. C'est ce que nous apprenons de la notice rapportée par al-Tawḥīdi, selon qui il se faisait payer un *dirham Muqtadirī* (frappé au temps du calife al-Muqtadir, qui régna de 908 à 932)[15] pour chaque feuillet qu'il dictait[16]. Il mourut le 11 du mois de Ramaḍān 328, c'est-à-dire le 20 juin 940[17].

Beaucoup des traductions en langue arabe faites par Mattā ibn Yūnus à partir de versions syriaques des VIIIe et IXe siècles et beaucoup de ses commentaires et de ses œuvres originales n'ont pas été conservés, mais le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm est pour nous une mine d'informations. Nous savons qu'il traduisit un grand nombre de textes aristotéliciens et de la littérature de commentaire sur ceux-ci, enrichissant notablement la bibliothèque disponible pour le lecteur arabe. Il rendit en langue arabe la version syriaque des *Seconds analytiques* par Isḥāq ibn Ḥunayn, avec

11. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 249.13-14. Janos 2015, p. 136 note 2, exprime une certaine prudence à ce sujet.
12. Cf. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 262. 23-27, 263.24.
13. Cf. *ibid.*, p. 263.4-5, 250.23-24.
14. Cf. *ibid.*, p. 263.1-7, 263.24.
15. Cf. Naji 1946.
16. Cf. al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ wa-l-muʾānasa*, vol. 1, p. 107.13.
17. Cf. Ibn Abī Uṣaybiʿa, *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*, vol. 2, p. 235.6.

le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise[18], ainsi que les *Réfutations sophistiques*[19]. Il traduisit du syriaque à l'arabe la *Poétique*[20], une partie du premier livre du *De caelo*[21] et probablement la paraphrase de Themistius du texte aristotélicien[22], le *De generatione et corruptione* avec les commentaires d'Alexandre et d'Olympiodore[23], les *Meteorologica* accompagnés eux aussi du commentaire d'Olympiodore[24], *Métaphysique Lambda* avec le commentaire d'Alexandre et la paraphrase de Themistius[25].

Mattā ibn Yūnus composa aussi des commentaires originaux sur les œuvres d'Aristote (par exemple sur les *Seconds analytiques*, selon le *Fihrist*[26]), qui furent rédigés dans le cadre de son cercle, sous forme d'annotations

18. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 249.12, 263.26, 264.1-2. Ibn al-Nadīm rapporte ailleurs (p. 252.26-27) que Yaḥyā ibn ʿAdī vit parmi les commentaires d'Alexandre d'Aphrodise faisant partie du legs du copiste Ibrāhīm ibn ʿAbdallāh al-Naṣrānī, celui aux *Seconds analytiques*. La traduction des *Seconds analytiques* par Mattā ibn Yūnus, copiée par son élève Yaḥyā ibn ʿAdī, est conservée dans le célèbre manuscrit Paris BnF ar. 2346.
19. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 263.26 : « Ibn Nāʿima les (*scil.* les *Réfutations sophistiques*) traduisit en arabe et Abū Bišr en syriaque *(ilā suriyānī).* » Mattā ibn Yūnus révisa probablement la plus ancienne traduction d'Ibn Nāʿima ayant recours au syriaque. Dans un colophon du ms. Paris BnF ar. 2346, qui transmet l'*Organon* de l'Aristotélicien de Bagdad, on lit : « On dit qu'Abū Bišr, que Dieu ait pitié de lui, améliora la première version ou en fit une autre qui n'est pas parvenue entre mes mains » (Badawī 1948-1952, vol. 3, p. 1018). Au cours du texte, une autre traduction est fréquemment mentionnée dans les notes relatives à la version d'Ibn Nāʿima (*ibid.*, p. 758 n. 2, 769 n. 4, 770 n. 2, 776 n. 3 et n. 5, etc.). Une version attribuée nominalement à Mattā ibn Yūnus n'est mentionnée qu'une seule fois (*ibid.*, p. 785 n. 2).
20. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 251.4, 263.27.
21. *Ibid.*, p. 250.29-30.
22. Les bio-bibliographes médiévaux suggèrent deux possibles traducteurs de la paraphrase du *De caelo* par Themistius en arabe. Ibn al-Nadīm en attribue une traduction ou révision d'une version plus ancienne à Yaḥyā ibn ʿAdī (Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 250.30), tandis qu'Abū l-Futūḥ Aḥmad Ibn al-Sarī, connu sous le nom d'Ibn al-Ṣalāḥ (m. 1153), cite un passage de la paraphrase de Themistius dans sa critique du *De caelo (Qawl fī bayān al-ḫaṭaʾ al-ʿāriḍ fī maʿnā maḏkūr fī l-maqāla al-ṭāliṭa min kitāb al-Samāʾ wa-l-ʿālam)* et affirme qu'elle fut traduite en arabe pour la première fois par Mattā ibn Yūnus, à partir d'une version syriaque faite par Ḥunayn ibn Isḥāq (Türker 1964, en particulier p. 57.24-58.1). En outre, encore chez Ibn al-Sarī, on lit : « il y a une note marginale sur ce passage, soit par le traducteur Abū Bišr Mattā, ou plutôt, comme il me semble, par le réviseur *(li-l-muṣalliḥ)* Yaḥyā ibn ʿAdī » (*ibid.*, p. 68.7-9). Endress 1977, p. 29-30.
23. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 251.5, 263.27 ; Ibn al-Qifṭī, *Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ*, p. 40.20.
24. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 251.8.
25. *Ibid.*, p. 251.28-30.
26. *Ibid.*, p. 249.14.

marginales ou de brefs passages annexés aux lemmes du texte *(taʿālīq)*. Sous cette forme, ils ont été transmis, à côté d'autres notes marginales citant des passages extraits des commentaires péripatéticiens et de ceux du néoplatonisme alexandrin. Le manuscrit Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2483, offre par exemple un commentaire *a catena* de gloses aux *Catégories*. Il est daté du Xe siècle et est intitulé *Explication des signifiés des expressions d'Aristote dans le livre des Catégories (Tafsīr maʿānī alfāẓ Arisṭūṭālīs fī Kitāb al-Maqūlāt)*[27]. On y trouve deux gloses de Mattā ibn Yūnus à *Catégories* 5, 3b10-23 et 5, 3b 34-38 (sur les substances premières et secondes et les propriétés de la substance) et deux sur les *Catégories* 7, 8a27-35 et 7, 8a35-8b15 (sur la substance et la relation)[28].

Mais c'est certainement grâce au fameux manuscrit de Paris, BnF ar. 2346, qui contient ce que l'on désigne comme l'« édition » d'Ibn Suwār à l'*Organon* d'Aristote, que nous possédons un nombre significatif de scholies du commentaire sur les *Premiers* et les *Seconds analytiques* et sur l'*Isagoge* de Porphyre[29] provenant de l'école de Mattā ibn Yūnus, en particulier grâce à Yaḥyā ibn ʿAdī et à Ibn Suwār lui-même.

D'autres gloses de Mattā ibn Yūnus sur l'*Isagoge* de Porphyre, sur les *Catégories* et sur le *De interpretatione* sont connues grâce au médecin Ibn al-Muṭrān (m. 1191)[30] et chez ʿAbd al-Laṭīf al-Baġdādī (m. 1231)[31].

27. Le texte a été édité partiellement par Türker 1965, en particulier p. 103-122. Rowson 1988, p. 14, suppose que cette collection remonte à un élève d'al-ʿĀmirī, un certain Abū l-Qāsim al-Kātib.

28. Cf. Endress 2017, p. 430.

29. Sur la tradition syriaque-arabe de l'*Organon*, telle qu'elle est attestée par le manuscrit parisien, H. Hugonnard-Roche a écrit de nombreuses contributions fondamentales : Hugonnard-Roche 1989 ; 1990 ; 1991a ; 1991b ; 1993 ; 2018.

30. Cf. Endress 2017, p. 430. Sur le célèbre médecin Ibn al-Muṭrān, qui après avoir été l'élève d'Ibn al-Tilmīḏ à Bagdad a servi à l'hôpital al-Nūrī à Damas et à la cour de Saladin, voir Ullmann 1970, p. 165.

31. Au f. 113v l. 5-7 du manuscrit Bursa, *Hüseyin Çelebi* 823, qui conserve onze traités du médecin et philosophe ʿAbd al-Laṭīf al-Baġdādī, et qui fut découvert à Bursa en 1959 par Samuel Miklos Stern. Aux f. 100v-123v, on trouve une *Dispute entre un alchimiste et un philosophe théorétique (Risāla fī muǧādalat al-ḥakīmayn al-kīmiyāʾī wa-l-naẓarī)* citée par Ibn Abī Uṣaybiʿa, *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*, vol. 2, p. 213.6 sous le titre *Kitāb al-muḥākama bayna al-ḥakīm wa-l-kīmiyāʾī*. Elle fut composée par l'auteur lors de sa première visite à Alep (1216-1220) et révisée dans la ville d'Erzican en 1224. Ce bref traité a été publié avec une traduction allemande dans la thèse de doctorat non publiée d'Allemann 1988. ʿAbd al-Laṭīf al-Baġdādī rapporte avoir vu le commentaire sur les livres de la logique en 70 volumes, celui sur le *De caelo* et celui sur les *Meteorologica* : cf. Stern 1962, en particulier p. 66. Voir aussi Joosse 2008 ; Fdouasch, Ajoun & Ben Ahmed 2018.

Grâce encore au manuscrit Leiden, Universiteitsbibliotheek, or. 583, qui contient ce que l'on désigne comme l'« édition » de la *Physique* par Ibn Samḥ, nous ont été conservées les notes de Mattā ibn Yūnus à la *Physique* d'Aristote[32]. Dans une étude récente, D. Janos a examiné les caractéristiques de la cosmologie de Mattā ibn Yūnus, qui ressortent des gloses de ce manuscrit et qui couvrent les livres II, 3, III, 2, et des parties des livres V et VII du texte grec[33]. Au vu de ces matériaux, Mattā ibn Yūnus n'apparaît pas comme un simple transmetteur des exégèses antiques, mais comme un actif protagoniste du débat philosophique en arabe au X^e^ siècle.

Dans son commentaire au second livre de la *Physique*, il établit que la tâche de la physique est l'étude des quatre causes, tandis que la mathématique, qui a pour objet ce qui ne se meut pas, s'occupe seulement de la cause formelle. Quant à la *Métaphysique*, elle étudie le moteur immobile, cause efficiente identifiable avec le Créateur suprême d'une création, dont il n'est pas expliqué, si elle advient dans le temps ou si elle est éternelle : principe premier de l'intellection humaine, en tant qu'objet le plus noble de la contemplation théorétique et cause finale première comme objet d'amour qui meut le monde. De cette manière Dieu inspire le mouvement constant des cieux, qui grâce à leur mouvement influencent les processus de génération et de corruption du monde sublunaire. Mattā ibn Yūnus, comme le fera ensuite al-Fārābī dans ses traités de la maturité[34], affirme que les corps célestes n'ont pas de matière au sens propre, telle qu'elle puisse recevoir des formes différentes et contraires, mais une sorte de substrat, c'est-à-dire la potentialité de recevoir leur forme, de se mouvoir d'un mouvement circulaire et d'être perçus de la terre.

32. Pour l'étude de ces gloses, nous renvoyons à Arisṭūṭālis, *Al-Ṭabīʿa*. Voir aussi pour une étude plus générale sur la réception arabe de la *Physique* d'Aristote Lettinck 1994 et pour une étude sur les gloses présentes dans le manuscrit Arzhanov & Arnzen 2014.

33. Janos 2015, p. 135-177.

34. Déjà Brown 1973 et Genequand 1984 ont posé la question de la source néoplatonicienne qui pouvait être à l'origine de la doctrine sur la nature de Mattā ibn Yūnus. Selon Janos, le Plotin et le Proclus arabes ne sont pas de bons candidats parce que dans ces sources la nature est toujours animée : l'âme est en fait la cause extérieure de l'existence de la nature et la cause intérieure de son activité. Par conséquent, les sources de Mattā ibn Yūnus doivent être autres, probablement la combinaison des traités zoologiques aristotéliciens et de l'Alexandre arabe des *Principes du tout*. Voir en particulier Genequand 2001, p. 112-115, où il est question d'une nature céleste comme principe téléologique du monde qui en est imprégné, transmis par les corps célestes aux réalités sublunaires. Janos note que Mattā ibn Yūnus et Jean Philopon semblent partager la même stratégie argumentative, utilisée par Aristote, mais étendue par eux, de recourir à l'analogie entre le progrès de la nature et celui du savoir-faire. Cf. Janos 2015, p. 154-172.

Selon Mattā ibn Yūnus, la nature est un principe téléologique du mouvement et du repos, interne aux réalités physiques et responsable de leur actualisation. L'auteur se sert souvent de l'analogie avec la production artisanale : la nature induit le mouvement et applique une forme à un substrat matériel déjà existant pour parvenir à une fin déterminée. S'éloignant toutefois de la pensée d'Aristote, Mattā ibn Yūnus semble attribuer un certain degré de rationalité à la nature, qu'il appelle agente *(al-ṭabīʿa al-faʿʿāla)* : la nature dans les réalités engendrées a la capacité de produire un changement comme un principe distinct de la matière, de la forme et de l'âme. L'exemple le plus intéressant de nature agente est celui du sperme animal qui se développe jusqu'à réaliser un organisme vivant et animé. Cette nature agente est disséminée par Dieu dans toutes les réalités naturelles, non seulement celles qui sont générées et corruptibles, mais aussi dans les corps célestes qui, à travers cette nature, influent sur le monde sublunaire. Le Créateur donc produit cette nature agente dans les corps célestes et, à travers la médiation des corps célestes, dans le monde sublunaire[35].

La version arabe, par Mattā ibn Yūnus, des lemmes de *Métaphysique Lambda* 1-7, accompagnés du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, servirent à Averroès, dans son *Grand commentaire à la Métaphysique*, livre *Lambda*[36]. Comme on le sait, le *Grand commentaire à la Métaphysique* d'Averroès est conservé dans un manuscrit unique, Leiden, Universiteitsbibliotheek, or. 2074 (*cod. arab.* 1692)[37], et pour ce qui concerne le livre *Lambda,* il prend une importance particulière parce qu'il conserve en partie le commentaire authentique d'Alexandre d'Aphrodise qui est perdu dans la tradition grecque. Pour le commentaire aux livres *Epsilon-Nu,* en effet, la tradition grecque offre le commentaire à la *Métaphysique* d'un Pseudo-Alexandre, dans lequel on a reconnu Michel d'Éphèse[38].

D'autres témoignages d'un commentaire de Mattā ibn Yūnus à la *Métaphysique* se trouvent dans le traité *Le but du sage (Ġāyat al-ḥakīm)*[39], l'antécédent arabe du fameux *Picatrix* sur la magie astrale du Pseudo-Maǧrīṭī, identifié avec le savant andalou de tradition bāṭinite Maslama

35. Cf. al-Fārābī, *La cité vertueuse*, p. 120.9-122.1 ; al-Fārābī, *Le régime politique*, p. 53.11-54.11.

36. Averroès, *Tafsīr mā baʿd aṭ-ṭabīʿat*, *Notice*, p. CXXX-CXXXI.

37. Le manuscrit Leiden, Universiteitsbibliotheek, or. 2074 (*cod. arab.* 1692) est décrit par De Goeje 1873, p. 324-325, n. 2821 et par Bouyges dans Averroès, *Tafsīr mā baʿd aṭ-ṭabīʿat*, *Notice*, p. XXVI-LII.

38. Cf. Freudenthal 1885 ; Luna 2001b.

39. Pour les éditions et traductions, voir la bibliographie sous Pseudo-Maǧrīṭī [Maslama ibn Qāsim al-Qurṭubī], *Ġāyat al-ḥakīm*.

ibn Qāsim al-Qurṭubī (m. 964)[40]. Apparaissent successivement un passage sur *Métaphysique Beta* 1, 995a27-30, sur la solution des doutes grâce à la connaissance, dans lequel est narrée une anecdote sur Mazdak et l'empereur sassanide Anūširwān ; un passage sur *Métaphysique Alpha elatton* 3, 995a2-5, dans lequel Mattā ibn Yūnus affirme que paraboles *(amṯāl)*, fables *(ḫurāfāt)* et énigmes *(alġāz)* sont opposées à ce qui peut être démontré, mais que du point de vue de celui qui les propose, elles sont des discours nobles et de grande utilité pour préserver les gens de la bestialité grâce aux lois, et pour conserver la société civile. Enfin se trouve un passage sur *Métaphysique Alpha meizon* sur le but de la *Métaphysique* dans lequel Maslama ibn Qāsim al-Qurṭubī inclut une citation de Ṯābit ibn Qurra sur la relation entre théologie et mathématiques, qui selon Endress pourrait avoir été tirée d'une glose de Mattā ibn Yūnus. Pour l'analyse du passage relatif à *Métaphysique Alpha elatton* 3, 995a3-6, je renvoie à la seconde partie de ce chapitre.

Mattā ibn Yūnus acquit la réputation d'être le logicien le plus fameux de son temps. Alors qu'il était âgé, il fut, comme on le sait, impliqué dans une dispute avec le jeune grammairien Abū Saʿīd al-Sīrāfī, qui se refusait à considérer la logique grecque comme l'unique accès possible à la vérité universelle et défendait la science de la grammaire arabe *(al-naḥw)* comme propédeutique aux sciences religieuses et à la vérité de la révélation. La dispute eut lieu à Bagdad en 938, devant le vizir Ibn al-Furāt, et elle est décrite par al-Tawḥīdī dans son *Kitāb al-imtāʿ wa-l-muʾānasa*, telle qu'elle est rapportée par Abū Saʿīd al-Sīrāfī lui-même et par le grammairien ʿAlī Ibn ʿĪsā al-Rummānī[41].

Mattā ibn Yūnus y considère la logique comme l'unique instrument pour distinguer « le vrai du faux » et il en soutient la valeur épistémique. La logique, en effet, s'occupe des signifiés des choses, qui sont identiques pour tous les hommes et toutes les nations. La grammaire, au contraire, considère les expressions qu'un langage naturel emploie pour indiquer le signifié des choses. Pour cette raison, la logique est universellement valide et l'emploi de catégories logiques grecques, grâce au recours aux textes aristotéliciens en traduction arabe, fait connaître, selon la vérité, l'homme, le cosmos et Dieu.

Abū Saʿīd al-Sīrāfī ne s'oppose pas à la logique grecque en tant que telle, mais il se refuse à lui reconnaître, dans le contexte de la culture arabe, la fonction épistémique qui est, selon lui, le propre de tout langage naturel.

40. Cf. Fierro 1996 ; Carusi 1997 ; De Callataÿ 2013 ; De Callataÿ & Moureau 2017.

41. Al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ wa-l-muʾānasa*, p. 108-128. La dispute a été bien étudiée. Nous renvoyons aux contributions de Margoliouth 1905 ; Mahdi 1970 ; Elamrani-Jamal 1983 ; Endress 1986 ; Ferrari 2005 ; Benmakhlouf 2007.

Son attaque contre le logicien chrétien part, en fait, de l'affirmation selon laquelle la pensée correcte est précédée d'un usage correct de son propre langage naturel : les expressions sont douées de sens seulement à l'intérieur d'un langage naturel déterminé. La logique grecque est donc inévitablement sujette aux conventions de la langue grecque. En outre, aucune traduction n'est à même de transposer les signifiés d'une langue dans une autre langue, sans les altérer dans une plus ou moins large mesure. Pour cette raison, on ne peut connaître le signifié des choses qu'en restant dans les limites de sa propre langue maternelle. La logique a été établie en fonction de la langue grecque et de ses conventions et elle est donc valide seulement pour le peuple grec. Il n'existe pas une logique universelle puisqu'il n'existe pas une grammaire ou une langue universelle. Enfin Abū Saʿīd al-Sīrāfī se concentre sur le fait que Mattā ibn Yūnus recourt à la logique parce qu'il est incapable de maîtriser véritablement le grec – en effet il traduit à partir du syriaque – ni l'arabe.

La portée de la dispute et des difficultés dans lesquelles Abū Saʿīd al-Sīrāfī réussit à mettre son adversaire était considérable, étant donné que Mattā ibn Yūnus et son cercle d'aristotéliciens attribuaient à la logique un rôle primordial comme fondement méthodologique de l'édifice du savoir tout entier. La tâche de déterminer la place de la logique aristotélicienne dans le système arabe des savoirs et sa relation avec la grammaire arabe retombera sur les épaules des élèves et des maîtres liés à la figure de Mattā ibn Yūnus, parmi lesquels se détachent al-Fārābī et Yaḥyā ibn ʿAdī.

Yaḥyā ibn ʿAdī

Abū Zakariyyaʾ Yaḥyā ibn ʿAdī ibn Ḥamīd ibn Zakariyyaʾ[42] naquit entre 893 et 894 à Takrīt[43], ville de l'Iraq actuel, sur la rive droite du Tigre, au nord de Samarra et à environ 170 kilomètres de Bagdad. Takrīt fut, dès

42. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 264.6, indique le nom d'Abū Zakariyyaʾ Yaḥyā ibn ʿAdī ibn Ḥamīd ibn Zakariyyaʾ, tandis que certains manuscrits copiés en Iran de son texte *Sur les étants (Maqāla fī l-mawǧūdāt)* et des *Réponses aux questions d'Ibn Abī Saʿīd ibn ʿUṯmān ibn Saʿīd al-Yahūdī* (*Aǧwiba ʿan masāʾili Ibn Abī Saʿīd ibn ʿUṯmān ibn Saʿīd al-Yahūdī*; cf. n. 100 ci-dessous) mentionnent comme nom de l'auteur Abū Zakariyyaʾ Yaḥyā ibn ʿAdī ibn Ḥamīd ibn Zakariyyaʾ ibn Yaḥyā ibn ʿUṯmān ibn Ḥamīd ibn Buzurǧmihr. Endress 1977, p. 5, relate que dans le même groupe de manuscrits il y a l'annotation suivante : « Il était de la lignée persane et son nom était Buzurǧmihr ibn Abī Manṣūr ibn Farruḫānšāh al-Munaǧǧim. » À cet égard, Platti 1983, p. 3 note 13, suggère que ce nom pourrait désigner le destinataire des œuvres de Yaḥyā ibn ʿAdī qui serait à identifier avec un certain Ibn Nuṣayr ibn Farruḫāšāh al-Munaǧǧim présent à Bagdad entre 971 et 972.

43. Cf. Ibn al-ʿIbrī [Barhebraeus], *Taʾrīḫ muḫtaṣar al-duwal*, p. 170.18.

la fin du IVe siècle, le siège de ce que l'on allait appeler le maphrianat syro-orthodoxe, et ce, jusqu'à la fin du XIIe siècle, quand il fut uni au diocèse de Mossoul. Entre les IXe et Xe siècles, la ville était donc l'un des plus importants centres de culture du christianisme syriaque miaphysite[44].

Yaḥyā ibn ʿAdī, dans sa jeunesse, probablement entre 910 et 915, à l'âge de 17-20 ans, s'établit à Bagdad, où il vécut tout le reste de sa vie. Pour gagner sa vie, il travaillait comme copiste dans le *sūq al-warraqīn*, le quartier des libraires. En plusieurs endroits du *Fihrist*, Ibn al-Nadīm raconte avoir vu d'innombrables livres rares copiés de la main de Yaḥyā ibn ʿAdī ou mentionnés dans le catalogue de ses livres[45]. Il rapporte le récit suivant :

> « Il me dit un jour dans le quartier des librairies alors que je lui reprochais les nombreux exemplaires (qu'il produisait) : Pourquoi t'étonnes-tu en ce moment de ma persévérance ? J'ai déjà copié de ma propre main deux exemplaires du commentaire d'al-Ṭabarī que j'ai apporté à deux rois de régions lointaines et j'ai copié d'innombrables livres de théologiens dialectiques car je me suis imposé d'écrire cent feuilles par jour et par nuit. Je pense que ce n'est pas grand-chose. »[46]

Il relate une autre anecdote selon laquelle Yaḥyā ibn ʿAdī affirme avoir vu le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise à la *Physique* et aux *Seconds analytiques* dans le legs du copiste chrétien Ibrāhīm ibn ʿAbd Allāh. Les deux œuvres lui avaient été offertes pour 120 pièces d'or. Il courut immédiatement chercher l'argent, mais malheureusement, à son retour, il découvrit qu'ils avaient déjà été vendus avec d'autres à un homme provenant du Ḫurāsān pour trois mille pièces d'or. L'histoire témoigne de la bibliophilie de Yaḥyā ibn ʿAdī et de ses efforts, y compris économiques,

44. Fiey 1963. L'historien al-Masʿūdī (m. 957), un contemporain plus âgé de Yaḥyā ibn ʿAdī, rapporte un différend qui l'impliqua avec le philosophe et historien chrétien Abū Zakariyyaʾ Zakariyyaʾ Dinhaʾ, en 925 à Takrīt, dans l'église Verte. Ailleurs il raconte avoir vu à Takrīt un travail volumineux sur la philosophie antique. Al-Masʿūdī, *Kitāb al-Tanbīh wa-l-išrāf*, éd. De Goeje p. 155.5-11 : « Il y a aussi un ouvrage chez les Jacobites qui traite des rois de Roum, des Grecs, de leurs philosophes, de leurs biographies et de tout ce qui les concerne, et que l'on doit à Abou Zakaryâ Denkha, le chrétien. Cet auteur était un philosophe très fort dans la dispute et très subtil. J'eus avec lui des discussions nombreuses sur la Trinité et sur d'autres dogmes, à Bagdad, dans la partie occidentale de la ville, ou quartier d'Oumm-Djafar, et à Tékrit, dans l'église surnommée la Verte. J'ai parlé de ces différents écrits dans le livre "des questions et des causes sur les sectes et les religions" et dans le livre "du secret de la vie". Cela arriva en l'an 313 » (trad. Carra de Vaux, p. 212-213).

45. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 252.28-253.4.

46. *Ibid.*, p. 264.8-10.

pour enrichir sa bibliothèque philosophique de volumes rares[47]. Al-Bayhaqī affirme lui aussi avoir vu dans la bibliothèque de Rayy de rares volumes d'al-Fārābī, pour la plupart autographes ou dans l'écriture de Yaḥyā ibn ʿAdī[48].

Nous savons, aussi bien par Ibn al-Nadīm[49] que par Ibn al-Qifṭī[50], qu'à Bagdad Yaḥyā ibn ʿAdī reçut sa formation philosophique sous la direction de Mattā ibn Yūnus et d'al-Fārābī. Al-Bayhaqī reconnaît en Yaḥyā ibn ʿAdī un savant parfait *(ḥakīman kāmilan)*, l'élève le plus brillant d'al-Fārābī *(afḍal talāmidhat Abī Naṣr)* et il lui attribue le corpus entier des œuvres farabiennes qui ne sont mentionnées dans aucune autre source.

À la mort de Mattā ibn Yūnus en 940, il devint pour environ trois décennies le guide d'un cercle informel de *falāsifa* musulmans et chrétiens qui s'unirent à lui dans l'étude de la pensée d'Aristote, en particulier en logique et en physique[51]. Sur les dernières années d'activité du cercle sous la direction de Yaḥyā ibn Adī, entre 971 et 974, nous sommes bien informés par le savant Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. 1023), qui a souvent participé aux réunions. Al-Tawḥīdī[52] mentionne parmi les participants : le philosophe musulman Abū Sulaymān al-Siǧistānī (m. 985), qui devint après Yaḥyā ibn ʿAdī le guide du cercle ; son disciple le plus dévoué et ami fidèle, le jacobite Ibn Zurʿa (m. 1008) ; le chrétien, converti ensuite à l'Islam, Ibn Suwār, connu

47. Pour les livres qu'elle aurait dû contenir, toujours selon Ibn al-Nadīm, voir ENDRESS 1977, p. 7.

48. ʿAlī al-Bayhaqī, *Kitāb Tatimmat Ṣiwān al-ḥikma*, p. 17.

49. Cf. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 264.7.

50. Ibn al-Qifṭī, *Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ*, p. 361.10.

51. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 264.6 : *wa-ilayhi ntahat riyāsat aṣḥābihī fī zamāninā* ; al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ wa-l-muʾānasa*, vol. 1, p. 37.7. L'historien al-Masʿūdī prétend lui aussi ne connaître aucune autre autorité en matière de philosophie et de logique qu'un homme, un chrétien de Bagdad nommé Abū Zakariyyaʾ ibn ʿAdī. De plus, il ajoute que la base de la pensée de Yaḥyā ibn ʿAdī était son étude du système de Muḥammad ibn Zakariyyaʾ al-Rāzī, c'est-à-dire la théorie pythagoricienne de la philosophie première : al-Masʿūdī, *Kitāb al-Tanbīh wa-l-išrāf*, p. 122.10-14. Yaḥyā ibn ʿAdī n'a peut-être été en contact avec al-Rāzī que pendant une période très limitée entre 910 et 915, lors de son arrivée à Bagdad, la même courte période pendant laquelle al-Rāzī serait resté à Bagdad avant de retourner à Rayy. Cependant, la distance entre le contenu des œuvres que nous connaissons sur Yaḥyā ibn ʿAdī et la pensée d'al-Rāzī rend difficile la compréhension de la valeur réelle de ce témoignage : cf. URVOY 2008, en particulier p. 64-65. ENDRESS 1977, p. 6, souligne qu'un certain mépris pour le *kalām* semble lier Yaḥyā ibn ʿAdī à al-Rāzī et à cela on peut peut-être ajouter un idéal de vie proposé en éthique philosophique, à savoir la correction et le raffinement de l'âme : cf. ENDRESS 2017, p. 440-441.

52. Cf. al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ wa-l-muʾānasa*, vol. 1, p. 37.6-9.

sous le nom d'Ibn al-Ḫammār (m. 1017) ; le chrétien Ibn al-Samḥ (m. 1027), dont la librairie à *Bāb al-Ṭāq* servit comme lieu de rencontre ; le médecin Ibrāhīm ibn Bakkūs (ou Bakkūš) ; le musulman ʿĪsā ibn ʿAlī ibn ʿĪsā (m. 1001), fils du fameux vizir ʿAlī ibn ʿĪsā ibn al-Ǧarrāḥ ; et trois autres disciples presque inconnus, Abū Bakr ibn al-Ḥasan al-Qūmisī, Abū Bakr al-Ādamī al-ʿAṭṭār, et le poète Abū l-Ḥasan ʿAlī ibn Muḥammad al-Badīhī[53].

Yaḥyā ibn ʿAdī avait un frère, Ibrāhīm ibn ʿAdī, avec lequel il ne semble pas avoir été dans les meilleurs rapports. Ibrāhīm est le dédicataire d'une de ses épîtres, qui nous est parvenue, écrite en réponse à une controverse entre les deux sur le problème du rapport entre corps, substance et accident[54]. Selon al-Bayhaqī, Ibrāhīm prépara la rédaction des dernières œuvres d'al-Fārābī, en qualité de son secrétaire *(mudawwin taṣānīf Abī Naṣr)*[55]. Ibn Abī Uṣaybiʿa raconte qu'Ibrāhīm ibn ʿAdī étudia avec al-Fārābī à Alep et que « le second maître » lui dicta son commentaire aux *Seconds analytiques*[56].

Yaḥyā ibn ʿAdī mourut à Bagdad le 13 août 974 à l'âge de quatre-vingt-un ans[57] et fut enseveli dans l'église de Saint-Thomas au nord-est de Bagdad[58]. Son disciple et ami Ibn Zurʿa orna sa tombe avec l'épitaphe suivante :

> « Assez souvent qui meurt demeure vivant grâce à la connaissance
> tandis que celui qui vit, meurt par l'ignorance.
> Procure-toi donc la connaissance pour gagner l'immortalité
> et ne te soucie nullement d'une vie ignorante. »[59]

Il possédait une excellente connaissance de la technique de traduction du syriaque à l'arabe[60]. Ibn al-Nadīm, dans le *Fihrist* (achevé en 987, 13 ans après la mort de Yaḥyā ibn ʿAdī) lui attribue de nombreuses traductions

53. Sur l'activité du cercle de Yaḥyā ibn ʿAdī, voir Kraemer 1986, p. 7 : « Ibn ʿAdī and his pupils corrected and refined previous translations, added their own, deliberated over textual and terminological problems, and engaged in philosophical speculation. The relationship between philosophy and religious doctrine was a major intellectual preoccupation of theirs. The philological finesse and philosophical insight of Ibn ʿAdī and his pupils are evident in the editions of Aristotle's *Organon* and *Physics* that emanated from his school. »

54. Endress 1977, p. 49, 98 ; Wisnovsky 2012.

55. Cf. ʿAlī al-Bayhaqī, *Kitāb Tatimmat Ṣiwān al-ḥikma*, p. 102.

56. Cf. Ibn Abī Uṣaybiʿa, *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*, vol. 2, p. 139.19.

57. Cf. Ibn al-Qifṭī, *Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ*, p. 363.18-364.2.

58. Cf. Ibn Abī Uṣaybiʿa, *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*, vol. 1, p. 235.19.

59. *Ibid.*, p. 235.21-22.

60. *Ibid.*, vol. 1, p. 235.11-12.

d'œuvres d'Aristote et de la tradition péripatéticienne, outre un bon nombre de traités originaux. De tout cela, nous avons un compte rendu extrêmement détaillé dans le travail magistral d'Endress, de 1977, et dans un essai plus récent de Robert Wisnowsky[61].

Les intérêts de Yaḥyā ibn ʿAdī, traducteur et commentateur, se concentrèrent principalement sur la logique de l'*Organon* d'Aristote, si bien qu'il fut surnommé par les bio-bibliographes arabes *al-manṭiqī*, le « logicien »[62].

Dans le fameux manuscrit de Paris, mentionné précédemment, l'*Isagoge* de Porphyre dans la traduction d'Abū ʿUṯmān al-Dimašqī fut collationnée avec une copie lue sous le contrôle de Yaḥyā ibn ʿAdī, et l'on trouve une note de lui à l'œuvre[63].

Dans le *Fihrist* on rapporte que son élève Abū Sulaymān al-Siǧistānī lui demanda de traduire les *Catégories* avec le commentaire d'Alexandre[64]. Par le manuscrit de l'*Organon* de Paris, nous savons que son disciple Ibn Suwār utilisa la copie de Yaḥyā ibn ʿAdī de la traduction des *Catégories*[65] par Isḥāq ibn Ḥunayn, et, dans les notes, Ibn Suwār cite souvent son maître[66]. Dans les *Taʿālīq* de Yaḥyā ibn ʿAdī se trouve aussi un grand nombre de commentaires aux *Catégories*[67]. De même, dans les *Taʿālīq* se trouvent de nombreux de ses

61. Lorsqu'en 1920, Augustin Périer, dans sa thèse de doctorat intitulée *Yahyâ Ben ʿAdi, un philosophe arabe chrétien du Xe siècle* (Périer 1920, p. 66-80) publia la première liste des œuvres de Yaḥyā ibn ʿAdī, on pensait que beaucoup étaient perdues. Plus tard, Gerhard Endress a comparé les indications des bio-bibliographes arabes avec un nombre important de manuscrits existants et a publié *The Works of Yaḥyā ibn ʿAdī: An analytical inventory* (Endress 1977), qui demeure encore aujourd'hui un inventaire de référence pour l'œuvre de Yaḥyā ibn ʿAdī. Récemment, en 2012, Robert Wisnovsky a découvert le ms. Téhéran, Madrasa-yi Marwī 19 contenant cinquante-trois traités philosophiques de Yaḥyā ibn ʿAdī dont vingt-quatre étaient considérés comme perdus. Cf. Wisnovsky 2012, p. 308-326.

62. Cf. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 264.6. Bien que le ms. Paris BnF ar. 2346 contienne un nombre limité de notes de Yaḥyā ibn ʿAdī à l'*Organon*, il s'agit d'un document important sur l'enseignement de la logique dans le cercle réuni autour de lui. Les textes des *Catégories*, *De interpretatione*, des *Analytiques* et des *Réfutations sophistiques* d'Aristote et de l'*Isagoge* de Porphyre y sont transcrits par Ibn Suwār à partir des copies manuscrites de Yaḥyā ibn ʿAdī ou bien ils sont collationnés avec elles.

63. Badawī 1948-1952, vol. 2, p. 1021-68 et en particulier p. 1052 n. 5.

64. Cf. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 248.24-25.

65. Badawī 1948-1952, vol. 1, p. 3-55 ; Georr 1948, p. 319-358.

66. Cf. par exemple Georr 1948, p. 371.16 sur *Cat.* 1a12 ; p. 379.15 sur *Cat.* 1b10, sur *Cat.* 15b21.

67. Cf. Endress 1977, p. 87-92 (n. 3, 5, 6, 8, 10, 11, 13, 15-19, 22, 25, 27-34).

commentaires au *De interpretatione*[68]. L'œuvre dans le manuscrit de Paris reproduit la transcription par Ibn Suwār de la copie par Yaḥyā ibn ʿAdī de la version d'Isḥāq ibn Ḥunayn confrontée avec la copie d'Ibn Zurʿa[69].

Yaḥyā ibn ʿAdī traduisit la version syriaque des *Topiques* d'Isḥāq ibn Ḥunayn accompagnée du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise (livres I, V-VIII) et du commentaire d'Ammonius (livres I-IV), et il écrivit son propre commentaire à l'œuvre[70]. Sa version est citée une seule fois dans le manuscrit de Paris dans les marges de la version d'Abū ʿUṯmān al-Dimašqī à *Topiques* 161b9[71].

Il traduisit une version syriaque des *Réfutations sophistiques* : selon Ibn al-Nadīm il s'agissait de la version de Ṯawfīl ibn Ṯūmā (m. 785)[72], tandis que selon le manuscrit de Paris qui conserve les *Réfutations sophistiques* aux f. 327b-379b, il s'agissait d'une traduction syriaque du VII^e^ siècle par Athanase de Balad[73]. Par le même manuscrit, nous savons qu'une copie de l'autographe de Yaḥyā ibn ʿAdī de la version arabe des *Réfutations sophistiques* fut transcrite par Ibn Suwār[74], qui édita cette version avec la version arabe d'Ibn Zurʿa – faite à partir de la traduction syriaque d'Athanase – et avec une traduction arabe plus ancienne attribuée à Ibn Nāʿima al-Ḥimṣī[75]. En

68. Cf. ENDRESS 1977, p. 92-96 (n. 36-38, 44, 45, 47, 49, 50, 52, 54-59). Cf. aussi p. 76 : un commentaire au chap. 9 18a28-19b4 du *De interpretatione* sur les contingents futurs se trouve au chapitre sept du texte *Ce qu'il a écrit à Abū Bakr Aḥmad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn ʿAbd ibn ʿAbd al-Raḥmān ibn al-Ḥasan ibn Qurayš pour affirmer l'existence de ce qui est potentiel dans la nature des choses, rejeter les arguments de ceux qui la nient et exposer leur insoutenabilité (Mā kataba bihi ilā Abī Bakr Aḥmad ibn Muḥammad ibn ʿAbd al-Raḥmān ibn al-Ḥasan ibn Qurayš fī Iṯbāt ṭabīʿat al-mumkin wa naqḍ ḥuǧağ al-muḫālifīn li-ḏālika wa-l-tanbīh ʿalā fasādihā)*. Le texte est édité par ḪALĪFĀT 1988, p. 337-374 et par EHRIG-EGGERT 1989, p. 283-297 ; la traduction allemande se trouve dans EHRIG-EGGERT 1990.

69. Cf. POLLAK 1913 ; BADAWĪ 1948-1952, vol. 1, p. 59-99.

70. Cf. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 249.15-16 ; p. 249.17-21, « Au début du commentaire de ce livre Yaḥyā ibn ʿAdī dit : "Je n'ai pas trouvé pour ce livre un commentaire des anciens si ce n'est le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise sur une partie du livre I et les livres V, VI, VII et VIII et le commentaire d'Ammonius sur les livres I, II, III et IV. Pour ce que je me suis proposé dans ce commentaire, j'ai dépendu de ce que j'ai compris du commentaire d'Alexandre et d'Ammonius et j'ai corrigé les retours de la traduction de ces deux commentateurs." »

71. Cf. BADAWĪ 1948-1952, vol. 2, p. 719 n. 4.

72. Cf. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 249.27 : *min Tiyūfīlā*.

73. Cf. BADAWĪ 1948-1952, vol. 2, p. 737.6-7, 739.1-2.

74. *Ibid*., vol. 2, p. 1017.1.

75. GEORR 1948, p. 199, dans un colophon Ibn Suwār écrit : « Désireux de discerner ce qu'a été l'apport de chacun d'eux, j'ai réuni toutes les traductions qui me sont tombées

outre, Ibn Suwār rapporte avoir vu un commentaire de Yaḥyā ibn ʿAdī écrit en syriaque et en arabe sur les deux tiers de ce travail :

> « L'excellent Yaḥyā ibn ʿAdī a travaillé sur un commentaire de ce livre. J'en ai vu une grande partie – environ les deux tiers selon mon estimation – en syriaque et en arabe. Je pense qu'il l'a terminé, mais la copie n'a pas été trouvée dans ses livres après sa mort. »[76]

Yaḥyā ibn ʿAdī utilisa la traduction par Theodore Abū Qurra des *Premiers analytiques* et celle de son maître Mattā ibn Yūnus pour les *Seconds analytiques*. Comme il ressort du manuscrit de Paris, en effet, Ibn Suwār copia les deux versions à partir des copies autographes de Yaḥyā ibn ʿAdī[77].

Enfin Yaḥyā ibn ʿAdī traduisit en arabe la *Poétique*[78], en révisant probablement la version syriaque de Mattā ibn Yūnus.

Pour ce qui regarde les parties non logiques du corpus aristotélicien, Yaḥyā ibn ʿAdī traduisit en arabe la version syriaque de la *Physique*, livre II, de Ḥunayn avec le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise et la révision de la version du texte et du commentaire au livre I d'Abū Rawḥ al-Ṣābi[79] ; Ibn al-Qifṭī rapporte avoir acquis le commentaire de Jean Philopon à la *Physique* traduit du grec à l'arabe, un vaste ouvrage en dix volumes. Il rapporte en outre que l'œuvre aurait été acquise du disciple de Yaḥyā ibn ʿAdī, ʿĪsā ibn ʿAlī, qui l'aurait étudiée sous la conduite de son maître, notant dans les marges ses explications[80]. Le même Ibn al-Qifṭī mentionne parmi les écrits de Yaḥyā ibn ʿAdī un *Commentaire au chapitre neuf de la Physique (Tafsīr faṣl al-maqāla al-ṯāmina min al-Samaʿ al-ṭabīʿī li-Arisṭūṭālīs)*[81].

L'activité des aristotéliciens de Bagdad sur la *Physique* d'Aristote est attestée, comme on l'a déjà rappelé, dans le manuscrit de Leiden, Universiteitsbibliotheek, or. 583, qui contient le matériel exégétique recueilli par le théologien mu'tazilite Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (m. 1044), à partir, comme on peut l'observer dans les notes aux lemmes du texte, de

sous la main, pour qu'en considérant chacune d'elles, on puisse s'aider des unes sur les autres, pour la compréhension du sens » ; Walzer 1963, p. 81-82 ; Endress 1977, p. 26-27.

76. Cf. Badawī 1948-1952, vol. 2, p. 1017.17-1018.1.

77. Cf. Walzer 1963, p. 77-110 ; Endress 1977, p. 33-34, indique tous les passages pour lesquels Ibn Suwār rapporte les corrections et commentaires de Yaḥyā ibn ʿAdī aux *Premiers analytiques* et aux *Seconds analytiques*. Voir aussi les *Taʿālīq* de Yaḥyā ibn ʿAdī.

78. Cf. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 250.4.

79. Cf. *ibid.*, p. 250.9-11 ; Ibn al-Qifṭī, *Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ*, p. 38.10-15.

80. Cf. Ibn al-Qifṭī, *Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ*, p. 39.14-19.

81. Cf. *ibid.*, p. 362.13.

l'enseignement de Mattā ibn Yunūs sur *Physique* II, 3-III, 4, d'Ibn al-Samḥ sur *Physique* I-VI, 5, et d'Ibn al-Ṭayyib sur *Physique* VI, 5-VIII, respectivement maître, élève direct et élève indirect de Yaḥyā ibn ʿAdī. L'autographe d'Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī fut copié en 1077 et de nouveau en 1130 par Abū l-Ḥakam al-Maġribī dans le manuscrit à notre disposition. Le texte de la *Physique*, dans la traduction arabe d'Isḥāq ibn Ḥunayn, fut collationné par Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, avec la copie autographe de Yaḥyā ibn ʿAdī. De la traduction d'Isḥāq ibn Ḥunayn, le même Yaḥyā ibn ʿAdī disait avoir transcrit l'autographe du traducteur, en la contrôlant trois fois avec l'original et une quatrième fois avec une version syriaque[82].

Le *Fihrist*, en outre, attribue à Yaḥyā ibn ʿAdī la traduction du commentaire d'Alexandre aux *Météorologiques*[83], la révision de la traduction du *De caelo* par Mattā ibn Yūnus[84], et la paraphrase de Themistius[85]. Yaḥyā ibn ʿAdī corrigea enfin la traduction arabe du commentaire d'Olympiodore au *De generatione et corruptione* par Mattā ibn Yūnus[86].

Il traduisit le livre *Mu* de la *Métaphysique*[87]. Averroès, dans son grand commentaire, cite sa traduction de *Lambda* 1070a2-7[88]. En outre, Ibn al-Qifṭī observe que Yaḥyā ibn Adī écrivit un commentaire à *Alpha elatton*, le premier livre de la *Métaphysique* dans la tradition arabe[89]. Ce commentaire par lemmes, dont nous parlerons, a été conservé jusqu'à nous.

Nous avons donc de nombreux ouvrages philosophiques originaux de Yaḥyā ibn ʿAdī sur différents thèmes, des *prolegomena* à l'étude de la philosophie à la logique, des mathématiques à la physique, de la métaphysique à l'éthique, qui se présentent sous la forme de traités ou

82. Cf. Arisṭūṭālīs, *Al-Ṭabīʿa*, en particulier p. 76.13. Cf. Endress 1977, p. 36-38, sur les notes qui se trouvent dans le manuscrit comme commentaires de « Yaḥyā », en réalité Jean Philopon (Yaḥyā al-Naḥwī en arabe). Endress compare les parties préservées du commentaire de Philopon en grec (livres I-IV) avec les notes de commentaire à la même portion du texte qui se trouvent dans le manuscrit. Les commentaires de Yaḥyā ibn ʿAdī se réduisent à *Physique* I 2 185a16 ; à un certain nombre de notes textuelles, étant donné que la traduction arabe de la *Physique* est tirée de sa copie autographe ; à des notes dans lesquelles il réfute Yaḥyā al-Naḥwī sur ses doctrines de l'espace, du vide et de l'*impetus* (voir Endress 1977, p. 38).

83. Cf. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 251.9-10.

84. Cf. *ibid.*, p. 264.1-2.

85. Cf. *ibid.*, p. 250.30 : « Il existe un commentaire de Themistius au livre entier ; il a été traduit ou revu par Yaḥyā ibn ʿAdī. »

86. Cf. *ibid.*, p. 251.5.

87. Cf. *ibid.*, p. 251.26.

88. Cf. Averroès, *Tafsīr mā baʿd aṭ-ṭabīʿat*, *Notice*, p. cxxii, cxxxi, clxxix.

89. Cf. Ibn al-Qifṭī, *Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ*, p. 362.20.

de brèves annotations. Ont aussi été préservés plusieurs ouvrages de controverse islamo-chrétienne – en défense du dogme trinitaire – et anti-nestorienne – en défense de la doctrine miaphysite, ou jacobite, de l'incarnation du Christ. Enfin, nous avons quelques œuvres exégétiques sur le Nouveau Testament. Pour tous les écrits originaux de Yaḥyā ibn ʿAdī, je renvoie aux études de Gerhard Endress et de Robert Wisnowsky mentionnées ci-dessus[90].

Yaḥyā ibn ʿAdī ne fut pas seulement un traducteur et un commentateur d'Aristote, mais un esprit authentiquement philosophique qui concevait la connaissance rationnelle comme un viatique à la perfection, au bonheur, à la vérité et au Premier Principe qui est Dieu. En suivant l'exemple de son maître Mattā ibn Yūnus, Yaḥyā ibn Adī vit dans la démonstration des *Analytiques postérieurs* la méthode de la recherche rationnelle, supérieure à la rhétorique et à la dialectique : « It is the method found in Aristotle's *Analytics*, the method of determining an essence by definition, by a deduction from major premise, minor premise, and middle term—a method which confers the absolute and universal authority of rational science on the theology of both Christians and Muslims. »[91] Ce type d'analyse de la réalité qui vise à une validité universelle est ce que Yaḥyā ibn ʿAdī adressa en tant qu'apologiste aux chrétiens d'autres dénominations ecclésiales dans le but de justifier le dogme miaphysite, et en tant que polémiste à ses interlocuteurs musulmans dans la défense de la doctrine trinitaire chrétienne. Il entreprend de décrire dans plusieurs de ses écrits apologétiques la divinité comme un principe qui, à la manière du Moteur immobile de *Métaphysique Lambda*, possède l'intellection de soi, est pensée de pensée et donc sujet, objet et acte de l'intellection. Cette idée suggère à Yaḥyā ibn ʿAdī une analogie avec la Trinité chrétienne dans laquelle le Père, en tant que principe des autres hypostases divines, est l'acte d'intellection – présupposé du sujet comme de l'objet d'intellection, le Fils étant le sujet qui, dans la mesure où il exerce l'acte d'intellection, ne lui est pas externe ; enfin, l'Esprit procède du Père, comme l'objet de son intellection, procède, en partie, de son acte d'intellection[92].

Nous ne pouvons pas discuter ici de la pensée de Yaḥyā ibn ʿAdī, qu'il est très difficile de présenter de manière systématique. Cependant, il est possible de reconnaître chez lui une préoccupation forte pour le thème de l'harmonie entre Platon et Aristote, par exemple au sujet de la providence.

90. Endress 2017, p. 442-458. Cf. Endress 1977 ; Wisnovsky 2012.

91. Endress 2017, p. 459.

92. Platti 1983, p. 107-114 ; Endress 2015.

On sait que nous devons au maître de Yaḥyā ibn ʿAdī la traduction arabe d'un traité d'Alexandre d'Aphrodise *Sur la Providence (Fī l-Ināya)*[93].

Dans ce traité, Alexandre oppose la vision platonicienne, selon laquelle la providence divine s'étend jusqu'aux êtres générés et corruptibles, à la vision aristotélicienne d'une providence qui s'arrête aux universaux. Ce thème apparaît dans la correspondance déjà mentionnée ci-dessus que Yaḥyā ibn ʿAdī entretint avec le savant juif Ibn Abī Saʿīd, qui lui posait des questions sur différents problèmes philosophiques dont celui de la providence. Ibn Abī Saʿīd mentionne le traité d'Alexandre et demande laquelle des deux interprétations est correcte, celle de Platon ou celle d'Aristote. Yaḥyā ibn ʿAdī accueille d'abord la thèse platonicienne selon laquelle la providence s'étend à des êtres particuliers, mais il soutient aussi qu'il n'y a aucune diaphonie entre Platon et Aristote :

> « I consider that the two sublime philosophers Plato and Aristotle do not disagree [as far as] the beliefs (they hold) regarding [providence are concerned], though some [people] think that they do. For in my opinion, both of them [had attained] such a high rank, [were persons] of such great worth and [were endowed] with such a penetrating understanding and such a strong propensity to follow and to profess the truth, that they [could not] disagree with regard to [a matter] of so capital an importance in philosophy and of so great a consequence in wisdom—of which it is one of the sublime foundations ; there ought not to be differences [of opinions] when the true reality [of this foundation] is being investigated. [In view of] the excellence [of both philosophers], it would not be like either of them to deviate in what they said with regard to [this matter] from the truth when it had become manifest to them. »[94]

Lorsque Platon affirme en effet que la providence de Dieu parvient jusqu'aux particuliers, il entend affirmer que tout participe de manière minimale de sa providence. Ainsi, lorsqu'Aristote affirme que la providence de Dieu ne s'étend qu'aux universels, il veut dire que la providence divine reste en elle-même telle qu'elle est et est reçue de différentes manières selon la capacité réceptive des différentes entités. Enfin, il soutient que Dieu connaît les particuliers et qu'il est provident envers eux[95].

Toujours en ce qui concerne le thème de l'harmonie entre Platon et Aristote, Yaḥyā ibn ʿAdī traite de la doctrine des formes – conçue comme distincte dans Platon, immanente pour Aristote – dans deux traités

93. Ruland 1976 ; Thillet 2003.

94. Pines 1955, p. 128-129.

95. Pines 1955.

différents intitulés respectivement *Sur l'existence des choses communes et sur la manière dont elles sont ou ne sont pas fondées (Maqāla fī Tabyīn wuǧūd al-umūr al-ʿāmmiyya wa-l-naḥw allaḏī ʿalayhi takūn maḥmūla wa-l-naḥw allaḏī taḥruǧ bihi min an takūn maḥmūla)* et *Sur les quatre questions scientifiques concernant les trois types d'existence divine, naturelle et logique (Maqāla fī l-Buḥūṯ al-ʿilmiyya al-arbaʿa ʿan aṣnāf al-mawǧūd al-ṯalāṯa al-ilāhī wa-l-ṭabīʿī wa-l-manṭiqī).* Yaḥyā ibn ʿAdī explique que les êtres sont divisés en trois classes différentes : les êtres naturels, dotés d'un substrat matériel et d'une forme ; les êtres qui ont une existence mentale ou logique lorsqu'ils sont abstraits du substrat matériel et conçus dans l'âme ; l'existence divine, c'est-à-dire l'existence des composants essentiels des formes des êtres naturels, considérés en eux-mêmes. Yaḥyā ibn ʿAdī, fidèle à Aristote, ne veut pas prétendre que ces composants essentiels ont une existence séparée. En fait, ils sont immanents aux choses, mais cela ne veut pas dire qu'ils ne peuvent pas être considérés en eux-mêmes. Au contraire, ils semblent être les composants essentiels de la réalité à la manière de Platon malgré leur non-séparation[96].

La méthode de la philosophie aristotélicienne devient entre ses mains l'instrument de la construction de sa pensée et de la défense de ses convictions religieuses personnelles. Bien que Yaḥyā ibn ʿAdī déclare à plusieurs reprises la priorité de l'orthodoxie religieuse sur les doctrines philosophiques, dans les questions philosophiques qui ont de fortes implications théologiques telles que celles sur la création et la causalité, il ne semble pas en conflit avec la théorie aristotélicienne. Dans l'historiographie sur le sujet, des jugements contradictoires ont été portés sur la relation de subordination entre théologie et philosophie chez Yaḥyā ibn ʿAdī. Graf, précurseur dans la recherche sur l'histoire de la littérature et de la pensée chrétienne arabe, soutint que Yaḥyā ibn ʿAdī interprétait la philosophie comme *ancilla theologiae*[97] ; au contraire, Augustin Périer, l'un des premiers à éditer les travaux de Yaḥyā ibn ʿAdī, observait que, même dans ses écrits théologiques, le Bagdadien était avant tout un philosophe et n'était que de manière secondaire un *defensor fidei* de l'Église syro-orthodoxe. Selon une formule célèbre de Périer, Yaḥyā ibn ʿAdī était « philosophe par goût, théologien par devoir »[98]. Suivant l'enseignement d'al-Fārābī, Yaḥyā ibn ʿAdī aurait considéré les notions théologiques comme des symboles de concepts philosophiques, capables de contenir la science philosophique sous une forme accessible. Cette attitude serait également attestée par le disciple de Yaḥyā ibn ʿAdī, Ibn Zurʿa.

96. Rashed 2004 ; Adamson 2007 ; Menn & Wisnovsky 2012.

97. Graf 1910.

98. Périer 1920, p. 82.

Le premier livre de la *Métaphysique* d'Aristote selon Mattā ibn Yūnus et Yaḥyā ibn ʿAdī

Je voudrais, dans cette partie, aborder deux témoignages, l'un indirect et l'autre direct, concernant la connaissance qu'avaient Mattā ibn Yūnus et Yaḥyā ibn ʿAdī du premier livre de la *Métaphysique* d'Aristote selon la tradition arabe, *Alpha elatton*[99].

Dans un essai déjà mentionné de 1955, intitulé *A Tenth-Century Philosophical Correspondence*, Shlomo Pinès analyse un ensemble de lettres datées du 23 au 29 mai 952, et portant le titre de *Aǧwiba ʿan masāʾili Ibn Abī Saʿīd ibn ʿUṯmān ibn Saʿīd al-Yahūdī*. Bišr ibn Simsān ibn ʿUrs ibn Uṯmān al-Yahūdī y présente à Yaḥyā ibn ʿAdī quatorze questions philosophiques problématiques de sujet logique, physique, métaphysique et médical soulevées par Ibn Abī Saʿīd ibn ʿUṯmān ibn Saʿīd al-Mawṣilī Sāḥib Banī ʿImrān[100].

Endress et Pinès présentent les questions proposées :

1) Sur la critique de Themistius à la doctrine des homéomères d'Anaxagore (*mutašābiha al-aǧzāʾ* ; cf. Themistius, *In Physica*, p. 13 et suivantes) ;

2-3) Deux questions à propos de la théorie aristotélicienne selon laquelle la place de chaque chose est la limite *(nihāya)* du corps et l'entoure : comment alors la sphère des étoiles fixes peut-elle être dans un lieu puisqu'Aristote a montré dans le *De caelo* qu'au-delà de cette sphère il n'y a ni plein ni vide ? (*Physique* IV 4 210b 35-211a1) ;

4) Sur la diaphonie entre la définition aristotélicienne du temps comme le nombre du mouvement selon « avant » et « après » (*Physique* IV 11 219b 1-2) et la doctrine platonicienne et galénique, rapportée par Alexandre (d'Aphrodise ou de Damas : cf. Pines 1955, p. 111 n. 43), selon laquelle le temps est éternel *a parte ante (qadīm)* et n'a donc pas besoin du mouvement pour son existence, mais existe pour lui-même, il est une substance et non un accident du mouvement ;

99. Sur la situation textuelle compliquée des livres *Alpha elatton* et *Alpha meizon* de la *Métaphysique* d'Aristote dans la tradition arabe cf. Martini 2002 et 2001 ; Bertolacci 2006, p. 5-35.

100. Pines 1955. Le texte est conservé dans les mss London BL or. 8096, f. 22a-29b ; Taškent, Akademija nauk UzSSR, n. 52-53, f. 191b-194b ; Tehrān, Dānisgāh 4901, n.19, f. 143b-158a2 ; Tehrān, Maǧlis-i Shūrā Millī, Ṭabāṭabāʾī 1376, n. 22, p. 254-277. Il est mentionné par Ibn al-Qifṭī, *Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ*, p. 362.10, comme *Kitāb Aǧwibat Bišr al-Yahūdī ʿan Masāʾilihi*. Déjà en 1919, Furlani 1919-1920 avait porté ce texte à l'attention des savants, en avait résumé le contenu et publié la première question. Par la suite, le texte a été étudié par Pines 1956. Voir aussi Endress 1977, p. 96-98.

5) Sur la doctrine aristotélicienne selon laquelle un corps fini est doté d'un pouvoir fini : par conséquent, la force d'une sphère céleste qui est corporelle et donc finie ne peut pas être considérée comme infinie, telle qu'Aristote la considère, en disant qu'elle n'a pas de commencement dans le temps, qu'elle n'est pas générée et ne se corrompt pas (*Physique* VIII 10 266a 24 et suivants) ;

6) Dans le dernier livre de la *Métaphysique*, en *Lambda* – selon Ibn Abī Saʿīd –, mais aussi ailleurs, Aristote affirmerait que Dieu est la cause de l'univers, cependant dans les *Seconds analytiques* il a établi qu'il existe quatre catégories de causes – matérielle, formelle, efficiente et finale –. À quelle catégorie de causes appartient la cause de l'univers qu'est Dieu ? Elle ne peut être efficiente, parce qu'elle contredit l'éternité du monde ; elle ne peut être matérielle ni même formelle parce que la forme ne peut être séparée de la matière dont elle est la forme, alors que Dieu existe en lui-même ; alors elle est finale *(ʿilla tamamiyya)* et comment peut-elle alors subsister dans la chose dont elle est la fin ou la perfection ?

7) Sur les jugements contradictoires : dans le cinquième chapitre du *De interpretatione*, Aristote a-t-il raison lorsqu'il affirme qu'un jugement négatif qui contredit un jugement positif est plus contraire à celui-ci qu'un jugement positif qui affirme le contraire de ce qui est affirmé dans le premier jugement positif ?[101] ;

8) Sur l'incohérence de la doctrine des catégories d'Aristote qui, d'une part, divise tout en substances et en accidents et, d'autre part, parle des dix catégories comme irréductibles à tout autre genre ;

9) Sur le nombre des catégories : pourquoi devraient-elles être au nombre de dix, ni plus, ni moins ;

10) Sur la définition de l'accident conçu comme ce qui se produit et disparaît sans que le substrat ne soit défaillant ;

11) Sur la classification des substances donnée par les philosophes ;

12) Sur la providence, voir *supra* p. 305-306.

13-14) Sur deux questions médicales auxquelles Yaḥyā ibn ʿAdī ne répond pas.

À la note 71, Pinès discute le fait que Yaḥyā ibn ʿAdī, dans sa réponse à la huitième question, fait référence à l'enseignement faisant autorité de celui qui appelle *šayḫunā*, « notre maître », à savoir Mattā ibn Yūnus, et il cite un passage contenu dans l'œuvre du pseudo-Maǧrīṭī – maintenant

101. On a en réalité ici une référence au *De interpretatione* 14, 23b29-31 ; cf. al-Fārābī, *L'accord des philosophes Platon et Aristote*, p. 50-51, 144.

identifié à Maslama ibn Qāsim al-Qurṭubī (m. 964)[102] – intitulé *Le but du sage*[103]. Dans ce texte on lit :

> وأذكر لك ما رأيت «لأبى بشر متّى» في شرح المقالة الأولى من «كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطاطاليس» اذ ذكر الالغاز عند قول أرسطو يجب علينا النظر في امر النواميس والالغاز فقال «أبو بشر» مبلغ قوة العادة وعظمها يتبيّن من امر النواميس ويستدل منها على قوة العادة فان الامثال والخرافات قد اعتدناها من صغرنا ثم قال ان الالغاز التي في النواميس اذا نظر فيها من جهة البرهان كانت كالخرافات لأنها لا يقوم عليها برهان بل على نقيضها واذا نظر فيها من جهة أغراض واضعيها وجدت شريفة ويوجد عظيم نفعها بأن لو ارتفعت كيف كان يكون تكالب السباع وهم اكثر من في العالم بل كلهم الا الشاذ النادر حتى يهلكوا الحرث والنسل ويبيدوا العقل واذا وجب علينا شكر اب ولدنا فكم بالحرى ينبغي ان نشكر واضعى الالغاز التي بها بقاء حياتنا وحفظ عقولنا مع وجود السبب الممسك لنا.[104]

> « Je te rappelle ce que j'ai vu chez Abū Bišr Mattā, dans le commentaire au premier livre de la *Métaphysique* d'Aristote où il parle des énigmes *(al-alġāz)* en référence au discours d'Aristote : "Nous devons étudier la question des lois *(al-nawāmīs)* et des énigmes." Et Abū Bišr commente : "Le maximum et l'ampleur de la force de l'habitude deviennent manifestes dans la question des lois. La force de l'habitude peut être prouvée par eux. C'est pourquoi depuis notre enfance nous sommes habitués aux paraboles *(al-amṯāl)* et aux fables *(al-ḫurāfāt)*." Il dit donc que les énigmes qui sont dans les lois, si on les analyse du point de vue de la démonstration, ressemblent à des fables, car il n'y a pas de démonstrations d'elles, mais plutôt [il y a] leur contraire. Cependant, si elles sont considérées du point de vue des buts de leurs promulgateurs, on peut en percevoir la noblesse. On découvre jusqu'à quel point leur utilité est grande si l'on considère comment serait la fureur de bêtes de la majorité des habitants de la terre, si non tous, sauf des cas rares et singuliers – si [les lois] n'étaient plus. [Avec une telle fureur], ils iraient jusqu'à détruire les cultures et la génération des descendants (*al-ḥarṯ wa-l-nasl*, c'est-à-dire la civilisation) et à anéantir l'intellect *(al-ʿaql)*. [Si] nous devons être reconnaissants au père qui nous a générés, d'autant plus nous devons être reconnaissants à ceux qui ont établi les énigmes grâce auxquelles la stabilité de notre vie et la préservation de nos intellects ainsi que l'existence de la cause qui nous préserve [sont assurées]. »

102. Voir *supra* n. 40.

103. Voir *supra* n. 39.

104. Pseudo-Maǧrīṭī [Maslama ibn Qāsim al-Qurṭubī], *Ġāyat al-ḥakīm*, p. 283.12-284.3.

Maslama ibn Qāsim al-Qurṭubī cite un commentaire de Mattā ibn Yūnus à la *Métaphysique*. En particulier, dans ce passage, il se réfère au commentaire du premier livre de la *Métaphysique*, pour la tradition arabe *Alpha elatton*, chapitre trois. Aristote y discute le fait que pour chaque discipline il faut identifier la méthode appropriée, mais que les hommes aimeraient plutôt suivre dans toutes les disciplines la méthode à laquelle ils sont habitués. Le lemme d'Aristote tel que Maslama ibn Qāsim al-Qurṭubī le rapporte, « Nous devons étudier la question des lois *(al-nawāmīs)* et des énigmes *(al-alġāz)* » n'est pas présent en tant que tel chez Aristote. Cependant, aux lignes 995a3-6 Aristote affirme : ἡλίκην δὲ ἰσχὺν ἔχει τὸ σύνηθες οἱ νόμοι δηλοῦσιν, ἐν οἷς τὰ μυθώδη καὶ παιδαριώδη μεῖζον ἰσχύει τοῦ γινώσκειν περὶ αὐτὸν διὰ τὸ ἔθος, « À quel point l'habitude est forte, c'est ce que montrent les lois où les fables et les enfantillages ont plus de puissance, par la vertu de l'habitude, que la connaissance de la vérité au sujet de ces lois. »[105]

Dans la traduction arabe de Isḥāq ibn Ḥunayn, les lignes 994b32-995a6, qui constituent un lemme du commentaire d'Averroès, ont la teneur suivante :

> لاكن الانقياد لما نسمعه انما يكون بحسب العادة وذلك انا نقول بما تعودنا سماعه ونرى ان ما سوى ذلك غير مشاكل له بل نرى ما لم نعتده مستشنعا غير معروف وذلك ان الشيء الذي قد جرت به العادة والالفة والانقياد لما نسمعه اعرف وقد نصل الى معرفة مقدار ما جرت به العادة بان ننظر في النواميس فإنك تجد ما فيها من الالغاز والاشياء الشبيهة بالخرافات بسبب الالفة لها اجل في النفوس من ان تتعرف حقائقها.[106]

> « Mais la soumission à ce que nous écoutons dépend de l'habitude et ce parce que nous parlons selon ce que nous avons l'habitude d'écouter, et nous croyons que ce qui en diffère ne lui ressemble pas ; nous considérons plutôt ce à quoi nous ne sommes pas habitués, répugnant et incompréhensible. Ainsi, ce qui se fait par habitude, familiarité et soumission à ce que nous écoutons est plus facile à connaître et nous parvenons à la connaissance de ce que nous faisons par habitude en enquêtant sur les lois. En elles tu peux trouver des énigmes *(al-alġāz)* et des choses semblables aux fables *(bi-al-ḫurāfāt)* qui, parce qu'on les connaît bien, sont plus claires dans les âmes que si l'on connaissait leur vérité. »

Dans la traduction d'Usṭāṭ des mêmes lignes nous lisons :

105. Traduction française de Jacques Tricot dans Aristote, *La Métaphysique* I, p. 117. Tricot admet ici avoir traduit « un peu largement » (p. 117 n. 4), inspiré par le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise.

106. Averroès, *Tafsīr mā baʿd aṭ-ṭabīʿat*, vol. 1, p. 42.9-43.3.

والتعليم المسموع انما يكون على ما اعتدنا فانا انما يوافقنا من القول ما اعتدنا وما لم [...] مجهولا غريبا لانا لم نصّده لان العادة معروفة ويستدل على قوة العادة من النواميس ل [...] بعلمنا لانا اعتدنا الخرافات والامثال من صغرنا.[107]

> « L'enseignement est efficace s'il correspond à ce à quoi nous sommes habitués (à écouter). En effet, nous sommes d'accord avec le discours sur ce à quoi nous sommes habitués, alors qu'au contraire, ce qui ne [...] pas reste inconnu et étranger, si bien que nous le rejetons du fait que l'on accepte l'habitude. La force de l'habitude peut être déduite des lois : [...] pour notre connaissance en raison du fait que nous sommes habitués aux fables *(al-ḫurāfāt)* et aux paraboles *(al-amṯāl)* de notre jeunesse. »

Les observations de Mattā ibn Yūnus rapportées par Maslama ibn Qāsim al-Qurṭubī semblent liées à ces lignes, même du point de vue terminologique : la force de l'habitude devient manifeste et peut être prouvée grâce aux lois, car, depuis leur enfance, les hommes sont habitués aux paraboles et aux fables. Les lois n'utilisent pas la méthode de la démonstration, mais apparaissent comme des fables et ont été promulguées par les législateurs pour préserver la vie civile et sociale en la protégeant de la violence qui aveugle l'intellect des hommes et en fait des ennemis les uns des autres, tels des bêtes sauvages. Par conséquent, Mattā ibn Yūnus nous rappelle qu'il faut être reconnaissant non seulement aux pères qui nous ont engendrés, mais également à ceux qui ont établi les énigmes dans les lois afin de préserver notre vie et la possibilité d'exercer notre intellect, en même temps que l'existence de la cause à laquelle nous devons notre existence. Par cette dernière remarque, Mattā ibn Yūnus semble renvoyer, même si ce n'est pas littéralement et dans un contexte différent, à un passage de la *Métaphysique*, *Alpha elatton* 993b11-14, dans lequel Aristote dit : οὐ μόνον δὲ χάριν ἔχειν δίκαιον τούτοις ὧν ἄν τις κοινώσαιτο ταῖς δόξαις, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐπιπολαιότερον ἀποφηναμένοις· καὶ γὰρ οὗτοι συνβάλοντό τι· τὴν γὰρ ἕξιν πτοήσκησαν ἡμῶν : « Il est donc juste de nous montrer reconnaissants non seulement pour ceux dont on peut partager les opinions, mais encore pour ceux qui ont exprimé des vues plus superficielles ; même ces derniers nous ont apporté leur contribution, car ils ont développé notre faculté de penser. »[108] Si dans ce passage, Aristote souligne la dette non seulement envers ceux dont nous épousons les opinions, mais également envers ceux qui ont exprimé des opinions plus fragiles, parce qu'ils ont développé en nous l'aptitude à la recherche, Mattā ibn Yūnus souligne que nous ne devons pas remercier seulement ceux qui nous ont donné la vie, mais

107. Averroès, *Tafsīr mā baʿd aṭ-ṭabīʿat*, vol. 1, p. 42-43 *(post apparatus)*.

108. Aristote, *La Métaphysique* I, p. 108.

également les législateurs qui, par le biais du langage imagé de lois, ont garanti les conditions de notre vie civile et la possibilité de l'exercice de notre raison.

Endress a suggéré que Maslama ibn Qāsim al-Qurṭubī cite le passage examiné ci-dessus, non pas d'un commentaire original de Mattā ibn Yūnus à *Métaphysique*, *Alpha elatton*, mais plutôt de sa traduction du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise au même livre[109]. Pour vérifier cette hypothèse, lisons une partie du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise au lemme 994b32, Αἱ δ' ἀκροάσεις κατὰ τὰ ἔθη συμβαίνουσιν· « L'efficacité des leçons dépend des habitudes des auditeurs » :

> « Par ces mots, Aristote nous montre quels peuvent être les auditeurs des présents discours et affirme que ceux qui veulent les suivre doivent avoir été instruits et exercés de manière excellente. Car les leçons ont un effet qui correspond aux habitudes de chacun d'eux : nous exigeons que les mots du maître soient en accord avec les choses avec lesquelles nous sommes familiers, alors que celles qui nous sont en dehors de nos habitudes nous semblent incompréhensibles car elles nous sont étrangères. Il exprime ce concept par la phrase suivante : "En outre, les choses qui nous sont dites au-delà de ces habitudes ne semblent même pas être les mêmes." Le mot "en outre" (ἔτι) semble superflu, mais s'il a été écrit, nous devons ajouter "d'une autre manière" à "en outre, les choses qui nous sont dites". Le fait que certaines choses soient dites différemment, à savoir [d'une manière] dont nous ne sommes pas habitués à les écouter (c'est cela qu'il veut dire avec les mots "au-delà de ces habitudes") rend ce qui est dit d'une certaine manière incompréhensible.
>
> Cela dit, ci-dessous il indique combien de force les habitudes possèdent. En effet, les législateurs qui formulent les lois incluent de nombreux détails mythologiques, car il est utile qu'ils soient considérés comme vrais. De cette manière, ils gardent obéissants aux lois ceux qui leur sont soumis, par le biais de la familiarité avec de tels récits, tels que celui selon lequel certains furent autochtones, en tant que nés de la terre, tandis que d'autres naquirent des dents semées, et pour cette raison devaient se battre pour la défense de la terre leur mère, ou parce que les dieux se disputaient la possession de la région et qu'elle mérite d'être vénérée. L'expression "ce qui est mythique, en vertu de l'habitude, a plus de force que la connaissance des choses" signifie, par rapport à ces choses, que

109. Endress 2017, p. 432.

> l'habitude a plus de force que la vérité, puisque la connaissance concerne la vérité. »[110]

En lisant ce passage, il ne me semble pas que l'on puisse y trouver des analogies de nature à faire du commentaire d'Alexandre la source sûre du passage que Maslama ibn Qāsim al-Qurṭubī mentionne comme étant tiré du commentaire de Mattā ibn Yūnus. Les analogies terminologiques que nous avons vues précédemment entre les traductions de *Métaphysique, Alpha elatton* d'Isḥāq ibn Ḥunayn et d'Usṭāṯ et le témoignage de Maslama ibn Qāsim al-Qurṭubī me paraissent plus contraignantes.

En ce qui concerne la connaissance que Yaḥyā ibn ʿAdī avait de *Métaphysique*, *Alpha elatton*, son commentaire nous a été conservé : le *Tafsīr li-l-maqāla l-ūla min kitāb Arisṭūṭālīs al-mawsūm bi-Māṭāfūsīqa ay fī Mā baʿd al-ṭabīʿa wa-hiya l-mawsūma bi-Alif al-ṣuġrā*[111]. Mentionné chez Ibn al-Qifṭī[112] et conservé dans plusieurs manuscrits[113], il a été publié trois fois[114]. Dans ce commentaire par lemmes, Yaḥyā ibn ʿAdī rapporte la traduction de Isḥāq ibn Ḥunayn, dont il dispose dans une version plus complète que celle conservée dans le grand commentaire d'Averroès à la *Métaphysique*[115].

Cependant (c'est un aspect que je voudrais souligner à cette occasion), Yaḥyā ibn ʿAdī compare systématiquement la traduction d'Isḥāq ibn Ḥunayn avec d'autres versions syriaques et arabes. Un bon exemple de son habitude de travail est son commentaire à *Métaphysique*, *Alpha elatton*, 2 994a11-19. Aristote écrit :

> τῶν γὰρ μέσων, ὧν ἐστί τι ἔσχατον καὶ πρότερον, ἀναγκαῖον εἶναι τὸ πρότερον αἴτιον τῶν μετ' αὐτό. εἰ γὰρ εἰπεῖν ἡμᾶς δέοι τί τῶν τριῶν αἴτιον, τὸ πρῶτον ἐροῦμεν οὐ γὰρ δὴ τό γ' ἔσχατον, οὐδενὸς γὰρ τὸ τελευταῖον ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ μέσον, ἑνὸς γάρ (οὐθὲν δὲ διαφέρει ἓν ἢ πλείω εἶναι,

110. Alexander Aphrodisiensis, *In Aristotelis Metaphysica*, éd. p. 167.5-22 ; trad. p. 343-345.

111. Dans certains de mes travaux précédents, j'ai pu étudier la documentation disponible sur Yaḥyā ibn ʿAdī, son style de composition et de commentaire. Je reprends ici et je mets à jour certaines de mes observations. Voir Martini Bonadeo 2003 et 2007.

112. Ibn al-Qifṭī, *Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ*, p. 362.20 : *Tafsīr al-Alif al-ṣuġrā min kutub Arisṭūṭālīs fī Mā baʿd al-ṭabīʿa.*

113. La liste des manuscrits se trouve dans Endress 1977, p. 38-39.

114. Ce commentaire a été édité trois fois : *Arisṭāṭālīs-i Ḥakīm* (édition Miškāt ; pour les manuscrits sur lesquels cette édition est fondée, voir Endress 1977, p. 39) ; *Rasāʾil falsafiyya* (édition Badawī ; pour les manuscrits sur lesquels cette édition est fondée, voir l'introduction p. 18) ; Yaḥyā ibn ʿAdī, *Commentaire à la Métaphysique* (édition Ḫalīfāt).

115. Martini Bonadeo 2007, p. 12-14.

οὐδ' ἄπειρα ἢ πεπερασμένα). τῶν δ' ἀπείρων τοῦτον τὸν τρόπον καὶ ὅλως τοῦ ἀπείρου πάντα τὰ μόρια μέσα ὁμοίως μέχρι τοῦ νῦν ὥστ' εἴπερ μηδέν ἐστι πρῶτον, ὅλως αἴτιον οὐδέν ἐστιν.

« En effet, pour les intermédiaires se situant entre un dernier et un premier, le terme premier est nécessairement la cause des termes suivants. Car s'il nous fallait dire lequel des trois termes est cause, nous répondrions que c'est le premier. Ce n'est sûrement pas le dernier, car le terme final n'est cause de rien ; ce n'est pas non plus l'intermédiaire, car il n'est cause que d'un seul terme. Peu importe, au surplus, que cet intermédiaire soit un ou multiple, infini en nombre ou fini. Mais des séries qui sont infinies de cette façon, et de l'infini en général, tous les termes sont, à titre égal, des intermédiaires, jusqu'au terme présent exclusivement ; de sorte que s'il n'y a pas de premier terme, il n'y a absolument pas de cause. »[116]

La version d'Isḥāq ibn Ḥunayn dans le commentaire de Yaḥyā Ibn Adī a la teneur suivante :

قال أرسطوطالس: «وذلك أن الأشياء المتوسطة – وهي الأشياء التي لها متقدم ومتأخر – يجب ضرورة أن يكون المتقدم هو العلة لما بعده، فإنا إن سئلنا: أيها علة الثلاثة؟، قلنا: الأول. وذلك أن الأخير ليس هو علتها من قبل أنه ليس علة ولا لواحد منها. وكذلك أيضاً فإن المتوسط ليس هو علتها، من قبل أنه إنما هو علة لواحد فقط. ولا فرق بين أن يكون متوسط واحد، وبين أن تكون المتوسطات أكثر من واحد، وبين أن تكون متناهية، وبين أن تكون غير متناهية. وأجزاء الأشياء غير المتناهية التي تجري على هذه الجهة – وبالجملة أجزاء غير المتناهي كلها – هي متوسطة على مثال واحد إلى هذا الوقت. فيجب إن لم يكن شيء من الأشياء أولاً أن [لا] يكون بالجملة علة أصلا».[117]

« En ce qui concerne les intermédiaires, qui sont ceux qui ont un terme qui les précède et qui les suit, le terme qui précède doit être la cause de ce qui suit. Donc, si on nous demandait lequel des trois est la cause, nous répondrions : le premier. Le dernier n'est certainement pas leur cause, car ce n'est une cause d'aucun d'entre eux. Et donc le terme intermédiaire n'est pas leur cause, parce qu'il n'est que la cause d'un terme parmi eux. Cela ne fait aucune différence que le terme intermédiaire soit un ou plusieurs, qu'ils soient finis ou infinis. Les parties des choses infinies qui sont de cette manière – et en général toutes les parties infinies – ce sont des termes intermédiaires de cette seule manière jusqu'au terme

116. Aristote, *La Métaphysique* I, p. 111-112.

117. Je traduis d'après l'édition de Ḫalīfāt, Yaḥyā ibn ʿAdī, *Commentaire à la Métaphysique*, p. 234.15-235.6. Cf. *Arisṭāṭālīs-i Ḥakīm*, p. 36.11-12 ; *Rasāʾil falsafiyya*, p. 180.12-22.

> présent. Si donc il n'y a pas de [terme] premier, de nécessité il n'y a pas de cause du tout. »

La traduction arabe d'Isḥāq traduit fidèlement le passage dans lequel Aristote affirme que, lorsque nous parlons d'une série finie de termes intermédiaires, l'élément qui précède doit nécessairement être la cause de ceux qui suivent.

Dans son commentaire, dans lequel il passe en revue phrase après phrase, Yaḥyā ibn ʿAdī montre qu'il comprend parfaitement le passage et indique que le but d'Aristote dans cette section est de préciser que les causes précèdent par nature leurs effets, tandis que les effets sont postérieurs par rapport à leurs causes. Si rien n'était en premier, il n'y aurait aucune cause, mais s'il n'y avait pas de cause, on n'aurait pas les effets, alors que leur existence est un fait d'expérience. Cela signifie qu'il existe nécessairement une cause et donc quelque chose qui est premier.

> « C'est ce qu'Aristote voulait démontrer et c'est pourquoi il a ajouté cette explication supplémentaire en disant : "En ce qui concerne les intermédiaires, qui sont ceux qui ont un terme qui les précède et un qui les suit, le terme qui précède doit être la cause de ce qui suit." Il est donc clair que les termes intermédiaires ont un terme premier et un terme dernier s'ils sont justement ce qui est intermédiaire entre deux extrêmes ; de la même manière, il est également évident que le terme premier, sur une série de trois, sera la cause des deux autres suivants. Pour cette raison [Aristote] affirme : "le terme qui précède doit être la cause de ce qui suit." Et encore : "Donc, si on nous demandait lequel des trois est la cause, nous répondrions : le premier." [...]
>
> Ensuite, il commence à apporter plus de preuves à cette thèse en disant : "Le dernier n'est certainement pas leur cause, car ce n'est une cause pour aucune d'eux. Et donc le terme intermédiaire n'est pas leur cause, parce qu'il n'est que la cause d'un terme parmi eux." Cela est clair et Aristote en parle clairement.
>
> Ainsi, il affirme : "Cela ne fait aucune différence que le terme intermédiaire soit un ou plusieurs, qu'ils soient finis ou infinis. Les parties des choses infinies qui sont de cette manière – et en général toutes les parties infinies – sont des termes intermédiaires de cette manière jusqu'au [terme] présent." Cela signifie que, par rapport au fait que le premier terme est nécessairement la cause, il est indifférent que le terme intermédiaire entre deux extrêmes soit un, ou plusieurs, fini ou infini. Et Aristote ajoute à son passage : "Les parties des choses infinies qui sont de cette manière", afin de distinguer, parmi les termes intermédiaires entre deux extrêmes, ceux qui ne sont que des causes, ceux qui ne sont que des effets et ceux

> qui sont à la fois causes et effets, et ceux qui ne sont que des termes intermédiaires d'une série tels que des parties du temps, des discours ou des choses semblables à celles-ci. Puis il dit : "et en général toutes les parties infinies – ce sont des termes intermédiaires de cette seule manière", ce qui indique qu'il n'y a pas de différence entre eux, car ils sont intermédiaires ; et sa phrase "jusqu'au [terme] présent" indique que la chose se termine par le terme dernier qui n'est qu'un effet. »[118]

Et Yaḥyā ibn ʿAdī d'ajouter :

> « Il faut que tu saches que pour cette partie du texte, qui dans la traduction d'Isḥāq ibn Ḥunayn commence par "Cela ne change rien que le terme intermédiaire soit un" et se termine par "jusqu'au [terme] présent", j'ai trouvé dans une traduction arabe ancienne une version différente : "cela ne fait aucune différence que la cause première soit une ou plusieurs causes, ou que les causes soient finies ou infinies par le nombre, puisque toutes les parties de ce qui est infini sont de cette manière, et toutes les parties de ce qui est infini sont des termes intermédiaires de la même manière." De plus, j'ai trouvé que la même citation en syriaque a la teneur suivante : "Cela ne change rien à une chose de dire que les causes sont une ou plusieurs, ni de dire qu'elles sont infinies ou finies, et toutes les parties infinies et en général les parties de ce qui est infini de cette manière sont des termes intermédiaires jusqu'au [terme] présent." »[119]

Le commentateur utilise deux traductions supplémentaires différentes : une version syriaque et une version arabe – celle d'Usṭāṯ – qui diffère de la version d'Isḥāq ibn Ḥunayn, en particulier dans sa traduction de *Métaphysique*, *Alpha elatton* 2, 994a16 : οὐθὲν δὲ διαφέρει ἓν ἢ πλείω εἶναι, οὐδ' ἄπειρα ἢ πεπερασμένα. Dans la version d'Isḥāq, la traduction est la suivante :

> ولا فرق بين أن يكون متوسط واحد، وبين أن تكون المتوسطات أكثر من واحد ولا بين أن تكون متناهية، وبين أن تكون غير متناهية.[120]
>
> « Cela ne fait aucune différence que le terme intermédiaire soit un ou qu'il soit supérieur à un, qu'ils soient finis ou infinis. »

118. Yaḥyā ibn ʿAdī, *Commentaire à la Métaphysique*, p. 235.7-236.2, 236.10-237.9. Cf. *Arisṭāṭālīs-i Ḥakīm*, p. 36.13-38.10, 40.2-17 ; *Rasāʾil falsafiyya*, p. 181.1-13, 181.21-182.1-13.

119. Yaḥyā ibn ʿAdī, *Commentaire à la Métaphysique*, p. 237.10- 238.2. Cf. *Arisṭāṭālīs-i Ḥakīm*, p. 42.1-9 ; *Rasāʾil falsafiyya*, p. 182.14-22.

120. Yaḥyā ibn ʿAdī, *Commentaire à la Métaphysique*, p. 235.1-3. Cf. *Arisṭāṭālīs-i Ḥakīm*, p. 36.7-9 ; *Rasāʾil falsafiyya*, p. 180.17-19.

Dans une traduction arabe différente – celle d'Usṭāṯ que l'on trouve dans les marges du ms. Leiden, Universiteitbibliotheek, or. 2074 (*cod. arab.* 692) qui conserve le grand commentaire d'Averroès à la *Métaphysique*[121] – on lit la traduction suivante :

ولا خلاف في أن تكون العلة الأولى واحدة أو كثيرة، ولا في أن تكون ذات نهاية أو لا نهاية لها.[122]

« Cela ne fait aucune différence que la première cause soit une ou plusieurs, qu'elle soit finie ou infinie. »

En outre, Yaḥyā ibn ʿAdī dit avoir trouvé une autre version en syriaque :

ووجدت ذلك بالسريانية على هذه الحكاية: «ولا خلاف في أن تكون العلة الأولى واحدة أو كثيرة، ولا في أن تكون ذات نهاية أو لا نهاية لها».[123]

« J'ai trouvé cela en syriaque dans cette version : "Cela ne fait aucune différence de dire que les causes sont une ou plusieurs, infinies ou finies." »

Yaḥyā ibn ʿAdī cherche à rendre compte de ces deux versions différentes en clarifiant la notion de cause qui, dans le cas des deux versions supplémentaires, ne doit pas être comprise au sens de la cause première (comme elle est d'ailleurs désignée dans la traduction d'Usṭāṯ) dans un des quatre genres de causes indiqués par Aristote. La cause première parmi les quatre genres est la cause de tout ce qui se situe entre elle et le terme final ; elle ne peut être intermédiaire car rien ne la précède. Si, toutefois, nous entendons le terme cause au sens de cause intermédiaire, elle revêt alors deux sens différents : par le premier, nous entendons les intermédiaires dans une série de causes – comme les parties du temps et du discours ; par le second on désigne les intermédiaires dans une série causale entre la cause première et le dernier effet. Dans ce deuxième sens, le fait que la cause intermédiaire soit une ou plusieurs ne fait aucune différence, car elle est toujours la cause de la cause qui la suit[124]. Par conséquent, dans ce cas aussi, s'il n'y a pas de premier terme où l'on puisse s'arrêter, il n'y a aucune cause du tout.

121. Averroès, *Tafsīr mā baʿd aṭ-ṭabīʿat*, vol. 1, p. 19.2-3 *in margine*.

122. Yaḥyā ibn ʿAdī, *Commentaire à la Métaphysique*, p. 237.12-13. Cf. *Arisṭāṭālīs-i Ḥakīm*, p. 42.3-4 ; *Rasāʾil falsafiyya*, p. 182.16-18.

123. Yaḥyā ibn ʿAdī, *Commentaire à la Métaphysique*, p. 237.16-238.1. Cf. *Arisṭāṭālīs-i Ḥakīm*, p. 42.4-9 ; *Rasāʾil falsafiyya*, p. 182.18-22.

124. Yaḥyā ibn ʿAdī, *Commentaire à la Métaphysique*, p. 238.2-11. Cf. *Arisṭāṭālīs-i Ḥakīm*, p. 42.9-44.3 ; *Rasāʾil falsafiyya*, p. 182.23-183.7.

Un peu plus loin dans le texte, nous trouvons un deuxième exemple montrant comment Yaḥyā ibn ʿAdī compare systématiquement la traduction d'Isḥāq ibn Ḥunayn avec d'autres versions. Dans *Métaphysique*, *Alpha elatton* 2 994a22-24, Aristote affirme :

> διχῶς γὰρ γίγνεται τόδε ἐκ τοῦδε – μὴ[125] ὡς τόδε λέγεται μετὰ τόδε, οἷον ἐξ Ἰσθμίων Ὀλύμπια, ἀλλ' ἢ ὡς ἐκ παιδὸς ἀνὴρ μεταβάλλοντος ἢ ὡς ἐξ ὕδατος ἀήρ.
>
> « La formule *ceci procède de cela* présente une double signification (excluons tout de suite le cas où *de* signifie simplement *après* : par exemple, après les Jeux isthmiques, les Jeux olympiques) : ce peut être, ou bien au sens où l'on dit que *de* l'enfant, qui change, vient l'homme fait, ou bien au sens où l'on dit que *de* l'Eau vient l'Air. »[126]

Dans ce passage, Aristote distingue les sens dans lesquels « une chose vient d'une autre ». Un premier sens à exclure dans ce contexte est le temporel, comme dans le cas du calendrier des fêtes grecques dans lequel les Jeux olympiques tombent à peu près un an plus tard que les Jeux isthmiques. Le deuxième sens implique que quelque chose naît de quelque chose d'autre (avec la destruction de la chose préexistante, comme dans le cas de l'eau par rapport à l'air, ou sans, comme dans le cas du garçon vis-à-vis de l'homme).

Yaḥyā ibn ʿAdī utilise la traduction d'Isḥāq qui, dans ce passage, présente une lacune et ne fournit aucun exemple du premier sens, le sens chronologique, de l'expression « une chose vient d'une autre »[127]. Yaḥyā ibn ʿAdī écrit dans son commentaire :

125. Dans le ms. A^b (*Laurentianus* 87.12, saec. XII) on trouve ἤ. Dans E^1 (*Parisinus gr.* 1853, saec. X) on trouve *littera erasa*. Dans les mss E^2 (*Parisinus gr.* 1853), J (*Vindobonensis phil. Gr.* C saec. X *ineuntis*) et dans Al^p (*Alexandri interpretatio vel paraphrasis*) on lit μὴ. Mὴ est dans le texte établi par Ross 1924, tandis que Jaeger 1957 préfère la leçon ἤ.

126. Aristote, *La Métaphysique* I, p. 112.

127. Yaḥyā ibn ʿAdī, *Commentaire à la Métaphysique*, p. 239.3-6. Cf. *Arisṭāṭālīs-i Ḥakīm*, p. 44.4-16 ; *Rasāʾil falsafiyya*, p. 184.1-3. Dans la version d'Isḥāq reproduite dans le lemme du grand commentaire d'Averroès il n'y a pas de lacune et l'on lit comme suit : *bi-manzilati mā yuqālu aḍ-ḍabābu baʿda l-buḫāri*, « comme on dit que le brouillard vient après la vapeur » (Averroès, *Tafsīr mā baʿd aṭ-ṭabīʿat*, vol. 1, p. 23.3). Il s'agit peut-être d'une correction produite dans le texte par le copiste à partir de la version dans la marge.

وينبغي أن تعلم أني وجدت في غير نقل إسحاق بالعربية زيادة هي: «مثال ما يقال الضباب بعد البخار». وقد وجدت في السرياني مكان هذا المثال ما هذه حكايته: «بمنزلة البحر من الجبل». وكلام اسحق يقتضي مثالاً.[128]

« Il faut que tu saches que dans une traduction arabe différente de celle d'Isḥāq j'ai trouvé une intégration : "comme par exemple on dit que le brouillard vient après la vapeur", tandis que dans une version syriaque, j'ai trouvé ces mots précis : "comme la mer de la montagne". Et le discours d'Isḥāq nécessite un exemple. »

Il est intéressant d'observer comment Yaḥyā ibn ʿAdī édite son texte : il se rend compte que le passage requiert nécessairement un exemple et trouve une intégration dans une traduction arabe différente. C'est encore celle d'Usṭāṯ, dans laquelle l'exemple du calendrier des fêtes grecques est remplacé par une image différente, à savoir le couple brouillard-vapeur, qui semble cependant indiquer une relation de cause à effet : *miṯālu mā yuqālu al-ḍabābu baʿda l-buḫāri*[129]. Il compare ensuite une version syriaque qui fournit un exemple moins clair, « comme la mer de la montagne » *bi-manzilati al-baḥri min al-ǧabali*.

Yaḥyā ibn ʿAdī explique cette situation textuelle en considérant ces deux images parfaitement équivalentes, car elles se lient toutes les deux à un processus de condensation et d'agrégation, qui se produit « après » – c'est-à-dire plus tard dans un sens chronologique, par exemple chez Empédocle et Anaxagore – un processus de raréfaction et désintégration. Il dit en effet :

وهذان المثالان اللذان ذكرتهما وان كانا مختلفين، فانهما يتفقان من جهة [أن] كل واحد منها يوجد بين جزئيه مضادة ما، هي التكثف والاجتماع بعد التخلخل والافتراق.[130]

Ces deux exemples que j'ai mentionnés, même s'ils sont différents, coïncident car il existe une contrariété entre les deux parties de chacune d'elles : la condensation et l'agrégation après la raréfaction et la désintégration.

En conclusion, dans *Métaphysique*, *Alpha elatton* 3 aux lignes 995a19-20, Aristote pose la question suivante : καὶ εἰ μιᾶς ἐπιστήμης ἢ πλειόνων τὰ αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς θεωρῆσαί ἐστιν, « S'il appartient à une seule science

128. Yaḥyā ibn ʿAdī, *Commentaire à la Métaphysique*, p. 241.1-4. Cf. *Arisṭāṭālīs-i Ḥakīm*, p. 48.15-17 ; *Rasāʾil falsafiyya*, p. 185.6-9.

129. Cf. Averroès, *Tafsīr mā baʿd aṭ-ṭabīʿat*, vol. 1, p. 23.2 *in margine*.

130. Yaḥyā ibn ʿAdī, *Commentaire à la Métaphysique*, p. 241.3-6. Cf. *Arisṭāṭālīs-i Ḥakīm*, p. 50.1-3 ; *Rasāʾil falsafiyya*, p. 185.9-11.

ou à plusieurs d'étudier les causes et les principes. »[131] Isḥāq traduit littéralement :

وهل ينبغي ان ننظر في علل واوائل لعلم واحد او لعلوم أكثر من واحد.[132]

> « Nous devrions déterminer si les causes et les principes appartiennent à une science ou si plusieurs sciences en possèdent plusieurs. »

Yaḥyā ibn ʿAdī commente ainsi :

ينبغي أن تعلم أن هذا الفصل وجدته في نقل اسحق بن حنين فقط. ولا أجده في النسخ السريانية، ولا في غير نقل اسحق الى العربية، وليس هو لائقا أن يكون خاتمة لهذه المقالة، لكن يشبه أن يكون فاتحة لمالة الألف الكبرى المقصودة من هذا الكتاب. وفي كلها لعلم واحد أو لعلوم أكثر من واحد؟[133]

> « Il te faut savoir que je n'ai trouvé ce passage que dans la traduction d'Isḥāq ibn Ḥunayn, alors que je ne l'ai pas trouvé dans les copies syriaques ni dans une traduction arabe autre que celle d'Isḥāq. Le passage ne convient pas à la conclusion de ce livre, mais il semblerait plutôt le début d'*Alpha meizon* (lit. Alif grand), son intention : toutes (les causes et les principes) appartiennent à une science ou à plusieurs sciences ? »

Yaḥyā ibn ʿAdī croit à tort que le passage n'est pas suffisant pour fermer le livre *Alpha elatton*.

Dans la deuxième partie de cette contribution, j'ai essayé d'explorer la tradition de *Métaphysique*, *Alpha elatton*, dans le cercle aristotélicien de Bagdad et en particulier dans la réflexion de ses deux premiers maîtres, Mattā ibn Yunūs et Yaḥyā ibn ʿAdī.

Grâce au témoignage indirect de Maslama ibn Qāsim al-Qurṭubī et au commentaire de Yaḥyā ibn ʿAdī, il a été possible de démontrer un certain intérêt pour ce livre introductif de la *Métaphysique* d'Aristote, une œuvre qui, encore aujourd'hui, est considérée comme négligée par la tradition philosophique de langue syriaque.

En particulier, grâce au commentaire de Yaḥyā ibn ʿAdī, il a été possible d'observer une pratique de travail commune aux aristotéliciens de Bagdad : la tentative d'établir le texte aristotélicien de la manière la plus sûre et faisant autorité, même sans avoir accès aux sources grecques. Pour

131. Aristote, *La Métaphysique* I, p. 118.

132. Yaḥyā ibn ʿAdī, *Commentaire à la Métaphysique*, p. 262.5-6. Cf. *Arisṭāṭālīs-i Ḥakīm*, p. 100.1 ; *Rasāʾil falsafiyya*, p. 202.7-8.

133. Yaḥyā ibn ʿAdī, *Commentaire à la Métaphysique*, p. 262.7-12. Cf. *Arisṭāṭālīs-i Ḥakīm*, p. 100.2-4 ; *Rasāʾil falsafiyya*, p. 202.9-11.

ce faire, ils utilisent non seulement plusieurs traductions en arabe des textes aristotéliciens, souvent des commentaires de l'époque impériale – Alexandre d'Aphrodise – et de l'Antiquité tardive – les commentaires néoplatoniciens de la tradition alexandrine –, mais aussi de la riche bibliothèque philosophique en langue syriaque qui leur était encore disponible.

C'est le cas du commentaire de Yaḥyā ibn ʿAdī à *Métaphysique*, *Alpha elatton*. À plusieurs reprises, commentant *Métaphysique*, *Alpha elatton* 994a11-19, 994a22-24 et 995a19-20, il a recours au moins à une traduction arabe ancienne, identifiable à celle d'Usṭāṯ, et à un nombre non spécifié de versions syriaques. La comparaison avec ces versions alternatives à celle d'Isḥāq ibn Ḥunayn lui permet de combler des lacunes ou le met en mesure de justifier des leçons très différentes, démontrant ainsi une certaine maîtrise du texte aristotélicien.

Bibliographie

Alexander Aphrodisiensis, *In Aristotelis Metaphysica* :

- Michael Hayduck (éd.), *Alexandri Aphrodisiensis In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, Berlin, 1891 (Commentaria in Aristotelem Graeca 1).
- Giancarlo Movia (trad.), Alessandro di Afrodisia, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, Milano, 2007.

ʿAlī al-Bayhaqī, *Kitāb Tatimmat Ṣiwān al-ḥikma* : Muhammad Šafīʿ (éd.), Abū l-Ḥasan Ẓahīr al-Dīn ʿAlī ibn Zayd al-Bayhaqī, *Kitāb Tatimmat Ṣiwān al-ḥikma. 1*, Lahore, 1935.

Arisṭāṭālīs-i Ḥakīm : Muḥammad Miškāt (éd.), *Arisṭāṭālīs-i Ḥakīm Naḫustīn maqāla-i Mā baʿd al-ṭabīʿa mawsūm bi maqālat al-Alif al-ṣuġrā tarğama-i Isḥāq ibn Ḥunayn bā tafsīr-i Yaḥyā b. ʿAdī wa tafsīr-i Ibn-i Rušd*, Tehrān, 1346/1967.

Aristote, *La Métaphysique* I : Jules Tricot (trad.), Aristote, *La Métaphysique. 1*, nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire, Paris, 1970 (Bibliothèque des textes philosophiques).

Arisṭūṭālis, *Al-Ṭabīʿa* : ʿAbd al-Raḥmān Badawī (éd.), Arisṭūṭālis, *Al-Ṭabīʿa*, *Tarğamat Isḥāq ibn Ḥunayn maʿa šurūḥ Ibn al-Samḥ wa-Ibn ʿAdī wa-Mattā ibn Yūnus wa-Abī l-Faraǧ ibn al-Ṭayyib*, Al-Qāhira, 1964-1965.

Averroès, *Tafsīr mā baʿd aṭ-ṭabīʿat* : Maurice Bouyges (éd.), Averroès, *Tafsīr mā baʿd aṭ-ṭabīʿat*, Beyrouth, 1990[3] (Bibliotheca Arabica Scholasticorum. Série arabe 5,1-2, 6, 7).

Al-Fārābī, *L'accord des philosophes Platon et Aristote* : Cecilia Martini Bonadeo (éd.), Al-Fārābī, *L'armonia delle opinioni dei due sapienti il divino Platone e Aristotele*, Pisa, 2008 (Greco, arabo, latino. Le vie del sapere 3).

Al-Fārābī, *La cité vertueuse* : Richard Walzer (éd. & trad.), Abū Naṣr al-Fārābī, *Mabādiʾ ārāʾ ahl al-madīna al-fāḍila: A revised text with introduction, translation and commentary*, Oxford, 1985 (réimprimé dans Great Books of Islamic World, Chicago 1998).

Al-Fārābī, *Le régime politique* : Fauzi M. Najjar (éd.), Abū Naṣr al-Fārābī, *The Political Regime (Al-siyāsa al-madaniyya also known as The Treatise on the Principles of Beings)*, Beirut, 1964.

Ibn Abī Uṣaybiʿa, *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ* : August Müller (éd.), Ibn Abī Uṣaybiʿa, *Kitāb ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*, Al-Qāhira, 1882 ; Königsberg, 1884.

Ibn al-ʿIbrī [Barhebraeus], *Taʾrīḫ muḫtaṣar al-duwal* : Anṭūn Ṣāliḥānī (éd.), Ibn al-ʿIbrī [Barhebraeus], *Taʾrīḫ muḫtaṣar al-duwal*, Beirut, 1958².

Ibn al-Nadīm, *Fihrist* : Gustav Flügel, Johannes Rödiger & August Müller (éds.), Muḥammad b. Isḥāq Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, Leipzig, 1871-1872.

Ibn al-Qifṭī, *Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ* : Julius Lippert (éd.), Ibn al-Qifṭī, *Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ*, Leipzig, 1903.

Al-Masʿūdī, *Al-Tanbīh wa-l-išrāf* :
- Michael Johan De Goeje (éd.), *Al-Tanbīh wa-l-išrāf li-Abi ʾl-Ḥasan ʿAlī ibn al-Ḥusayn ibn ʿAlī al-Masʿūdī*, Leiden, 1894 (Bibliotheca geographorum Arabicorum 8).
- Bernard Carra de Vaux (éd. et trad.), Maçoudi, *Le livre de l'avertissement et de la revision*, Paris, 1896.

Pseudo-Maǧrīṭī [Maslama ibn Qāsim al-Qurṭubī], *Ġāyat al-ḥakīm* :
- Hellmut Ritter (éd.), Pseudo-Maǧrīṭī [Maslama ibn Qāsim al-Qurṭubī], *Kitāb ġāyat al-ḥakīm wa-aḥaqq al-natījatayn bi-al-taqdīm al-mansūb ila Abī al-Qāsim Maslama ibn Aḥmad al-Majrīṭī*, Berlin, 1933 (Studien der Bibliothek Warburg 12).
- Hellmut Ritter & Martin Plessner (trad.), Pseudo-Maǧrīṭī [Maslama ibn Qāsim al-Qurṭubī], *Picatrix: Das Ziel des Weisen*, London, 1962 (Studies of the Warburg Institute 27).
- David E. Pingree (éd. & trad.), Pseudo-Maǧrīṭī [Maslama ibn Qāsim al-Qurṭubī], *Picatrix: The Latin Version of the Ġāyat al-Ḥakīm*, London, 1986 (Studies of the Warburg Institute 39).

Rasāʾil falsafiyya : ʿAbd al-Raḥmān Badawī (éd.), *Rasāʾil falsafiyya li-l-Kindī wa-l-Fārābī wa-Ibn Bāǧǧa wa-Ibn ʿAdī*, Bangazi, 1393/1973, p. 168-203.

Al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ wa-l-muʾānasa* : Ahmad Amīn & Ahmad al-Zayn (éds), Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ wa-l-muʾānasa*, Al-Qāhira, 1939-1944.

Themistius, *In Physica* : Henricus Schenkl (éd.), *Themistii in Aristotelis Physica Paraphrasis*, Berlin, 1900 (Commentaria in Aristotelem Graeca 4).

Yaḥyā ibn ʿAdī, *Commentaire à la Métaphysique* : Saḥbān Ḫalīfāt (éd.), *Maqālāt Yaḥyā ibn ʿAdī al-falsafiyya*, Amman, 1988.

Études modernes

Adamson 2007 : Peter Adamson, « Knowledge of Universals and Particulars in the Baghdad School », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 18, p. 141-164.

Allemann 1988 : Franz Allemann, *ʿAbdallaṭīf al-Baġdādī: Ris. fī Muǧādalat al-ḥakīmayn al-kīmiyāʾī wa-l-naẓarī (= Das Streitgespräch zwischen dem Alchemisten und dem theoretischen Philosophen): Eine textkritische Bearbeitung der Handschrift: Bursa, Hüseyin Çelebi 823, fol. 100-123 mit Übersetzung und Kommentar,* Université de Berne.

Arzhanov & Arnzen 2014 : Yury Arzhanov & Rüdiger Arnzen, « Die Glossen in Ms. Leyden Or. 583 und Die Syrische Rezeption der Aristotelischen Physik », dans C. Martini Bonadeo & E. Coda (éds), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge : études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Paris (Études musulmanes 44), p. 415-463.

Badawī 1948-1952 : ʿAbd al-Raḥmān Badawī, *Manṭiq Arisṭū*, Al-Qāhira.

Benmakhlouf 2007 : Ali Benmakhlouf, *Al-Fārābī : philosopher à Bagdad au Xe siècle*, trad. par S. Diebler, glossaire par P. Kœtschet, Paris.

Bertolacci 2006 : Amos Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb Al-Šifāʾ: A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden – Boston (Islamic Philosophy Theology and Science. Texts and Studies 63).

Brown 1973 : H. Vivian B. Brown, « Avicenna and the Christian Philosophers in Baghdad », dans S. M. Stern, A. H. Hourani & V. Brown, *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays to Richard Walzer*, Columbia, p. 35-48.

Carusi 2000 : Paola Carusi, « Alchimia Islamica e Religione: la legittimazione di una scienza della natura », *Oriente moderno* 19, p. 461-502.

De Callataÿ 2013 : Godefroid De Callataÿ, « Magia en al-Andalus: Rasāʾil Iḫwān al-Ṣafāʾ, Rutbat al-Ḥakīm y Gāyat al-Ḥakīm (Picatrix) », *Al-Qanṭara* 34, 2, p. 297-343.

De Callataÿ & Moureau 2017 : Godefroid De Callataÿ & Sébastien Moureau, « A Milestone in the History of Andalusī Bāṭinism: Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī's Riḥla in the East », dans M. Fierro, S. Schmidtke & S. Stroumsa (éds), *Histories of Books in the Islamicate World. 2*, *Special issue* (= *History of the Islamicate World* 5), p. 85-116.

De Goeje 1873 : Michael Jan De Goeje, *Catalogus Codicum Orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae. 5*, Lugdunum Batavorum.

Di Branco 2017 : Marco Di Branco, *Il califfo di Dio: Storia del califfato dale origini all'ISIS (VII-XXI)*, Roma.

Donohue 2003 : John J. Donohue, *The Buhayhid Dynasty in Iraq 334 H./945 to 403H./1012: Shaping Institutions for the Future*, Leiden-Boston (Islamic History and Civilization, 44).

Ehrig-Eggert 1989 : Carl Ehrig-Eggert, « Über den Nachweis der Natur des Möglichen, Edition und Einleitung », *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 5, p. 283-297.

Ehrig-Eggert 1990 : Carl Ehrig-Eggert, *Die Abhandlung über den Nachweis der Natur des Möglichen von Yaḥyā ibn ʿAdī (gest. 974 AD)*, Frankfurt a. M.

Elamrani-Jamal 1983 : Abdelali Elamrani-Jamal, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe : étude et documents*, Paris (Études musulmanes 26).

Endress 1977 : Gerhard Endress, *The Works of Yaḥyā ibn ʿAdī: An Analytical Inventory*, Wiesbaden.

Endress 1986 : Gerhard Endress, *Grammatik und Logik: Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit*, Amsterdam.

Endress 2015 : Gerhard Endress, « Theology as a Rational Science: Aristotelian Philosophy, the Christian Trinity and Islamic Monotheism in the Thought of Yaḥyā ibn ʿAdī », dans D. Janos (éd.), *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond: Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*, Leiden – Boston (Islamic History and Civilization 124), p. 221-252.

Endress 2017 : Gerhard Endress, « Die Bagdader Aristoteliker », dans U. Rudolph, *Philosophie in der islamischen Welt. 1, 8.–10. Jahrhundert*, Basel, p. 290-362. Version anglaise : « The Baghdad Aristotelians », dans U. Rudolph, R. Hansberger & P. Adamson (éds), *Philosophy in the Islamic World. 1, 8th–10th Centuries*, Leiden – Boston, 2017 (Handbook of Oriental Studies 115), p. 421-525.

Fdouasch & Ajoun & Ben Ahmed 2018 : Naḍīra Fdouasch & Younes Ajoun & Fuad Ben Ahmed, Muwaffaq al-Din ʿAbd al-Latif ibn Yunus al-Bagdadi, *Al-Aʿmal al-falsafiyya al-kamila, al-juzʾ al-awwal*, Beirut Borj El Kiffan.

Ferrari 2005 : Cleophea Ferrari, « La scuola aristotelica di Bagdad », dans C. D'Ancona (éd.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale. 1*, Torino (Piccola Biblioteca Einaudi. NS 285), p. 352-379.

Fierro 1996 : Maribel Fierro, « Bāṭinism in Al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (d. 353/964), Author of the "Rutbat al-Ḥakīm" and the "Ghāyat al-Ḥakīm (Picatrix)" », *Studia Islamica* 84, p. 87-112.

Fiey 1963 : Jean-Maurice Fiey, « Tagrît : esquisse d'histoire chrétienne », *L'Orient syrien* 8, p. 289-342.

FIEY 1968 : Jean-Maurice FIEY, *Assyrie chrétienne. 3, Bēṯ Garmaï, Bēṯ Aramāyē et Maišān Nestoriens*, Beyrouth (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth. Série 3, Orient chrétien 42).

FREUDENTHAL 1885 : Jacob FREUDENTHAL, *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles*, Berlin.

FURLANI 1919-1920 : Giuseppe FURLANI, « Le "questioni filosofiche" di Abū Zakariyā Yaḥyā B. ʿAdī », *Rivista degli studi orientali* 8, p. 157-162.

GENEQUAND 1984 : Charles GENEQUAND, « Quelques aspects de l'idée de nature, d'Aristote *à al*-Ghazâlî », *Revue de théologie et de philosophie* 116, p. 105-129.

GENEQUAND 2001 : Charles GENEQUAND, *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, Leiden (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies 44).

GEORR 1948 : Khalil GEORR, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes : édition de textes précédée d'une étude historique et critique et suive d'un vocabulaire technique*, Beyrouth.

GRAF 1910 : Georg GRAF, *Die Philosophie und Gotteslehre des Yaḥyâ ibn ʿAdî und späterer Autoren: Skizzen nach meist ungedruckten Quellen*, Münster (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 8, 7).

GUTAS 1999 : Dimitri GUTAS, « The "Alexandria to Baghdad" Complex of Narratives: A Contribution to the Study of Philosophical and Medical Historiography among the Arabs », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 10, p. 155-193.

ḤALĪFĀT 1988 : Saḥbān ḤALĪFĀT, *Maqālāt Yaḥyā ibn ʿAdī al-falsafiyya*, Amman.

HANNE 2007 : Eric J. HANNE, *Putting the Caliph in His Place: Power Authority, and the Late Abbasid Caliphate*, Madison-Teaneck, NJ.

HUGONNARD-ROCHE 1989 : Henri HUGONNARD-ROCHE, « Aristote de Stagire. L'Organon. Tradition syriaque et arabe », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques. 1*, Paris, p. 502-528.

HUGONNARD-ROCHE 1990 : Henri HUGONNARD-ROCHE, « Les traductions du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe (à propos de l'*Organon* d'Aristote) », dans M. Fattori & J. Hamesse (éds), *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale : traductions et traducteurs de l'Antiquité tardive au XIVe siècle*, Louvain-la-Neuve-Cassino (Publications de l'Institut d'études médiévales. Textes, études, congrès 11 – Rencontres de philosophie médiévale 1), p. 131-147.

HUGONNARD-ROCHE 1991a : Henri HUGONNARD-ROCHE, « L'intermédiaire syriaque dans la transmission de la philosophie grecque à l'arabe : le cas de l'*Organon* d'Aristote », *Arabic Sciences and Philosophy* 1, p. 187-209.

HUGONNARD-ROCHE 1991b : Henri HUGONNARD-ROCHE, « Contributions syriaques aux études arabes de logique à l'époque abbasside », *Aram* 3, p. 193-210.

HUGONNARD-ROCHE 1993 : Henri HUGONNARD-ROCHE, « Remarques sur la tradition arabe de l'*Organon*, d'après le manuscrit Paris, Bibliothèque nationale, ar. 2346 », dans Ch. S. F. Burnett (éd.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, London 1993 (Warburg Institute Surveys and Texts 23), p. 19-28.

HUGONNARD-ROCHE 2018 : Henri HUGONNARD-ROCHE, « Sur la reception syriaque et arabe de l'*Isagoge* de Porphyre (corpus, reseaux d'énoncés, doctrine) », *Medioevo: Rivista di Storia della filosofia medievale* 43, p. 73-121, *sous presse*.

JAEGER 1957 : Werner JAEGER, *Aristotelis Metaphysica,* Oxonii.

JANOS 2015 : Damien JANOS, « "Active Nature" and Other Striking Features of Abū Bishr Mattā ibn Yūnus's Cosmology as Reconstructed from His Commentary on Aristotle's *Physics* », dans D. Janos (éd.), *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond: Philosophical and*

Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries, Leiden – Boston (Islamic History and Civilization 124), p. 135-177.

Joosse 2008 : N. Peter Joosse, « Unmasking the Craft: ʿAbd al-Laṭīf al-Baġdādī's Views on Alchemy and Alchemists », dans A. Akasoy & W. Raven (éds), *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber,* Leiden – Boston 2008 (Islamic Philosophy, Theology and Science 75), p. 301-317.

Kennedy 2004 : Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphate: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, Harlow.

Kraemer 1986 : Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*, Leiden (Studies in Islamic Culture and History 7).

Lameer 1997 : Joep Lameer, « From Alexandria to Baghdad: Reflections on the Genesis of a problematical Tradition », dans G. Endress & R. Kruk (éds), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences Dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on his Ninetieth birthday,* Leiden (CNWS Publications 50), p. 181-191.

Le Coz 2004 : Raymond Le Coz, *Les médicins nestoriens au Moyen Âge : les maîtres des Arabes*, L'Harmattan, Paris.

Lettinck 1994 : Paul Lettinck, *Aristotle's Physics and its reception in the Arabic world: With an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bājja's Commentary on the Physics,* Leiden 1994 (Aristoteles Semitico-Latinus 7).

Luna 2001a : Concetta Luna, compte-rendu de R. Thiel, *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen,* Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1999 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz – Abhandlungen der Geistes – und sozialwissenschaftlichen Klasse 1999, 8), *Mnemosyne* 54, p. 482-504.

Luna 2001b : Concetta Luna, *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote*, Leiden – Boston – Köln (Philosophia antiqua 88).

Mahdi 1970 : Muhsin Mahdi, « Language and Logic in Classical Islam », dans G. E. Grunebaum (éd.), *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden, p. 51-83.

Margoliouth 1905 : David S. Margoliouth, « The Discussion Between Abū Bišr Mattā and Abū Saʿīd al-Sīrāfī on the Merits of Logic and Grammar », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, p. 79-110.

Martini 2001 : Cecilia Martini, « The Arabic Version of the Book Alpha Meizon of Aristotle's *Metaphysics* and the testimony of the ms. Bibl. Apostolica Vaticana, Ott. Lat. 2048 », dans J. Hamesse (éd.), *Les traducteurs au travail : leurs manuscrits et leurs méthodes*, Turnhout (Fédération internationale des instituts d'Études médiévales. Textes et Études du Moyen Âge 18), p. 172-206.

Martini 2002 : Cecilia Martini, « La tradizione araba della Metafisica di Aristotele: Libri *α–A* », dans C. D'Ancona & G. Serra (éds), *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, Padova (Subsidia Mediaevalia Patavina 3), p. 75-112.

Martini Bonadeo 2003 : Cecilia Martini Bonadeo, « Un commento ad Alpha elatton "sicut litterae sonant" nella Baġdād del X secolo », *Medioevo: Rivista di storia della filosofia medievale* 28, p. 69-96.

Martini Bonadeo 2007 : Cecilia Martini Bonadeo, « The Arabic Aristotle in the 10th-Century Baġdād: The Case of Yaḥyā ibn ʿAdī's Commentary on the *Metaph. Alpha elatton* », *Veritas* 52, 3, p. 7-20.

Menn & Wisnovsky 2012 : Stephen Menn & Robert Wisnovsky, Yaḥyā ibn ʿAdī, *On the four scientific questions concerning the three kinds of existence: Editio princeps and translation*, *Mélanges de l'Institut Dominican d'études orientales du Caire* 29, p. 73-96.

MEYERHOF 1930 : Max MEYERHOF, « Von Alexandrien nach Bagdad: Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern », *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften. Philogisch-historische Klasse* 23, p. 389-429.

NAJI 1946 : Al-Asil NAJI, « Dirham of al-Muqtadir », *Journal of the Numismatic Society of India* 8, 2, p. 152-154.

PÉRIER 1920 : Augustin PÉRIER, *Yahyâ Ben ʿAdi, un philosophe arabe chrétien du Xe siècle*, Paris.

PINES 1955 : Shlomo PINES, « A Tenth-Century Philosophical Correspondence », *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 24, p. 103-136.

PINES 1956 : Shlomo PINES, « La doctrine de l'intellect selon Bakr al-Mawṣilī », dans *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida. 2*, Roma, p. 350-364.

PLATTI 1983 : Emilio PLATTI, *Yaḥyā ibn ʿAdī, théologien chrétien et philosophe arabe : sa théologie de l'incarnation*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 14).

POLLAK 1913 : Isidor POLLAK, *Die Hermeneutik des Aristoteles in der arabischen Übersetzung des Isḥāḳ ibn Ḥonain*, Leipzig (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 13, 1).

RASHED 2004 : Marwan RASHED, « Ibn ʿAdī et Avicenne, sur les types d'existants », dans V. Celluprica & C. D'Ancona (éds), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici: Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe: Atti del convegno internazionale Roma, 19-20 ottobre 2001*, Roma (Elenchos), p. 107-171.

ROSS 1924 : Aristotle's *Metaphysics*, A Revised Text with Introd. and Comm. by W. D. ROSS, Oxford (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis)

ROWSON 1988 : Everett K. ROWSON, *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate: Al-ʿĀmirī kitab al-Amad ʿalā l-abad*, New Haven (American Oriental Series 70).

RULAND 1976 : Hans-Jochen RULAND, *Die arabischen Fassungen von zwei Schriften des Alexanders von Aphrodisias, Über die Vorsehung und Über das liberum Arbitrium*, diss., Saarbrucken.

STERN 1962 : Samuel M. STERN, « A Collection of Treatises by ʿAbd al-Laṭīf al-Baġdādī », *Islamic Studies* 1, 1, p. 53-70 (reimprimé dans S. M. STERN, *Medieval Arabic and Hebrew Thought*, F. W. Zimmermann ed., London, 1983 [Variorum Reprints]).

STROHMAIER 1987 : Gotthard STROHMAIER, « Von Alexandrien nach Bagdad: Eine fiktive Schultradition », dans J. Wiesner (éd.), *Aristoteles: Werk und Wirkung: Paul Moraux gewidmet. 2*, Berlin, p. 380-389.

TARDIEU 1986 : Michel TARDIEU, « Ṣābiens coraniques et "Ṣābiens" de Ḥarrān », *Journal asiatique* 274, p. 1-44.

TARDIEU 1987 : Michel TARDIEU, « Les calendriers en usage à Ḥarrān, d'après les sources arabes, et le commentaire de Simplicius à la *Physique* d'Aristote », dans I. Hadot (éd.), *Simplicius : sa vie, son œuvre, sa survie : actes du colloque international de Paris (29 sept.-1er oct. 1985)*, Berlin – New York (Peripatoi 15), p. 40-57.

TARDIEU 1990 : Michel TARDIEU, *Les paysages reliques : routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Paris – Louvain 1990 (Bibliothèque de l'École des hautes études. Section des sciences religieuses 94).

THILLET 2003 : Pierre THILLET (éd.), Alexandre d'Aphrodise, *Traité de la Providence* = Περὶ Προνοίας *: version arabe d'Abū Bišr Mattā Ibn Yūnus : édition et traduction*, Paris.

TÜRKER 1964 : Mubahat TÜRKER, « Ibnü'ṣ-Ṣalaḥ' ın De Coelo ve onun ş erhleri hakkındaki tenkitleri », *Araştırma* 2, p. 1-79.

TÜRKER 1965 : Mubahat TÜRKER, « El-ʿÂmirî ve Kategoriler'in şerhleriyle ilgili parçalar », *Araştırma* 3, p. 65-122.

ULLMANN 1970 : Manfred ULLMANN, *Die Medizin im Islam*, Leiden (Handbuch der Orientalistik 1, 6, 1).

URVOY 2008 : Dominique URVOY, « ʿAbū Bakr al-Rāzī and Yaḥyā ibn ʿAdī », dans P. Adamson (éd.), *In the age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, London (Warburg Institute Colloquia 12), p. 63-70.

VALLAT 2004 : Philippe VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie : des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Paris (Études musulmanes 38).

WALZER 1963 : Richard WALZER, « The Arabic Translations of Aristotle », dans R. Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Oxford 1963 (Oriental Studies 1).

WISNOVSKY 2012 : Robert WISNOVSKY 2012, « New Philosophical Texts of Yaḥyā ibn ʿAdī: A Supplement to Endress'Analytical Inventory », dans F. Opwis & D. Reisman (éds), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, Leiden – Boston (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies 83), p. 308-326.

ZIMMERMANN 1981 : Fritz W. ZIMMERMANN, *Al-Fārābī's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De interpretatione*, London (Classical and Medieval Logic Texts 3).

From Greco-Syrian to Syro-Arabic Thought: The Philosophical Writings of Dionysius bar Ṣalībī and Jacob bar Šakkō*

Salam Rassi
University of Oxford

Most historical surveys of Syriac literature identify the 11th to 13th centuries as a productive period of intellectual activity.[1] A central feature of this efflorescence was the connectedness of many of its authors to the "thought-world" of Islamicate culture, especially by the first half of the 13th century. My contribution to this volume examines how the Syriac philosophical tradition was transformed by its engagement with this broader, non-Christian environment. By "tradition" I refer here to the corpus of philosophical texts that emerged between the 6th century to the first two centuries of the Islamic era and was characterised by the translation and commentary of Greek medicine and philosophy. Recent scholars such as Henri Hugonnard-Roche, Emiliano Fiori, and John Watt have foregrounded these developments in the Hellenism of the Alexandrian school of late antiquity—a tradition that percolated into the monastic centres of Syria and Mesopotamia well into the ʿAbbāsid period, to such a degree that we might think of philosophy in this period as being "Greco-

* An earlier draft of this paper was presented at a work-in-progress session at Balliol College, University of Oxford, where I received invaluable feedback from John-Paul Ghobrial, Nora Schmid, Feras Krimsti, Lucy Parker, Tobias Graf, and Sergey Minov. I would also like to thank Emiliano Fiori, Jens Schmitt, Richard Sorabji, David Taylor, and Alia Rodrigues for their generous comments, corrections, and insights, and Michael Chase and Gregory Kessel for making their forthcoming works available to me. All remaining errors are, of course, my own.

1. See Baumstark 1922, pp. 285-286; for a summary of Baumstark's influential appraisal of this period, see Teule 2010, pp. 1-3.

La philosophie en syriaque, E. Fiori & H. Hugonnard-Roche (éds), Paris, 2019 (Études syriaques 16), pp. 329-379.

Syrian" in nature.[2] Prominent among these centres of Greek learning was the monastic school of Qennešrē ("the Eagles' Nest") in northern Syria, which produced some of the most important intellectual figures in the history of the Miaphysite Church, such as Athanasius II of Balad (d. 683/84), Jacob of Edessa (d. 708), and George of the Arabs (d. 724/6).[3] Yet, two comparable figures from the early second millennium have received far less attention from scholars: Dionysius bar Ṣalībī (d. 1171) and Jacob bar Šakkō (d. 1241).

Equally significant as doctors of the Miaphysite Church, these two authors left a body of work that provide us with valuable insights into the changes and continuities that occurred in the philosophical praxis of Syriac-reading Christians between the 12th and 13th centuries. In what follows I argue that Bar Ṣalībī's writings vividly demonstrate that the Hellenised curriculum of Qennešrē was very much alive in the middle of the 12th century, albeit in an environment where Syriac Christians no longer knew Greek.[4] By the first half of the 13th century, the situation begins to change. Due to increasing contacts with Islamicate scholarly culture, Syriac authors like Bar Šakkō began to adopt Arabic models of philosophical exposition while retaining those older, late antique Syriac ones that were deemed useful—such that we might start to think of Syriac philosophy in this period as being "Syro-Arabic" in nature. This process of "selective borrowing" was continued by Gregory bar ʿEbrōyō (d. 1285/6, alias Barhebraeus), who is generally credited with revitalising his own Church's late antique philosophical inheritance with current developments in Arabo-Islamic thought.[5] As such, it is tempting to view Bar Ṣalībī and Bar Šakkō as somehow prefiguring the better-known achievements of Barhebraeus. However, such an implied teleology prevents us from fully understanding their activities in their own right, and may well be one of the reasons behind their relative neglect by modern academics. For

2. Watt 2008; Hugonnard-Roche 2012 and 2017; Fiori 2011 (dealing specifically with Greco-Syriac philosophy's connectedness to developments in patristic thought); King 2015.

3. For a recent history of Qennešrē school, see Tannous 2018, pp. 169-180. Other centres included the schools of Edessa and Nisibis (the latter being of particular significance to the East Syrians), on which see Becker 2006 and Possekel 2015.

4. By "curriculum" I refer here to a *cursus studiorum* attested in several school texts and prolegomena by late antique authors who wrote in Syriac (see *infra* for examples). As such, I refer to an implied curriculum rather than a discrete, circumscribed text.

5. For discussions about the ends of Barhebraeus' philosophy and theology, see Takahashi 2005a, pp. 99-104. See Hidemi Takahashi's contribution to this volume for a detailed investigation of Barhebraeus' philosophical legacy.

instance, virtually nothing has been written about Bar Ṣalībī's unpublished commentary on the *Organon* save for one catalogue description,[6] while the greater part of Bar Šakkō's *Book of Dialogues* remains unedited. In examining these materials for the first time, this paper attempts to chart the transition of Syriac philosophy from its Alexandrian beginnings to a tradition embedded in the intellectual landscape of the late medieval world. In doing so, however, I wish to think of these sources beyond their antecedents and precedents. I will attempt instead to situate them in their contexts, insofar as the available materials allow, while also revealing their encounters with other scholarly traditions, past and current.[7] In doing so, I will consider Bar Ṣalībī and Bar Šakkō as active readers of the philosophical traditions that had come down to them, often through various processes of compilation, systematisation, and didacticism.

I will also consider how this material sheds new light on philosophical currents within Syriac Christianity that emerged through contact with—and selective appropriation of—adjacent traditions. Whereas past scholarship has focused on the Greco-Arabic Translation Movement of the High ʿAbbāsid era, the story of the emergence of an Arabicised tradition of Syriac philosophy remains largely untold.[8] In order to give a sense of how and where these changes occurred, I will focus on the disciplines of logic and metaphysics—the former because the late antique Syriac tradition is rather copious in the field of logic, and the latter because the Syriac tradition could boast of far fewer works on metaphysics before the 13th century. To this end, I hope to contribute to a fuller and more inclusive history of Syriac Peripatetic thought.

Dionysius bar Ṣalībī and the legacy of Qennešrē

To better understand how Syriac philosophy would gradually assimilate Arabic philosophical models, it is necessary to get a sense of what philosophical praxis looked like on the eve of this transformation.

6. Discussed below.

7. In this regard, I have found past approaches in the study of Arabic philosophy most instructive. Speaking about Avicenna and his metaphysics, Wisnovsky 2003 has warned against the twin perils of "reductionism" and "precursorism." The former tends to view Arabic philosophy through the lens of Greek thought while the latter presupposes the "glorious originality" of a single tradition, presaged by lesser, more derivative ones. The middle approach—"contextualism"—attempts to view a given tradition on its own terms, insofar as that it is possible.

8. On the ʿAbbāsid Translation Movement, see, for example, Hugonnard-Roche 1991, Gutas 1998 and Vagelpohl 2015.

In this section, I will examine Dionysius Bar Ṣalībī's vast commentary on Aristotle's logic and situate it within its late antique, Greco-Syrian context. Since so little has been written on the topic, however, it is necessary to say something about Bar Ṣalībī's life and the way in which the West Syrian tradition has preserved his philosophical legacy.

Bar Ṣalībī has seldom been regarded as a philosopher and is instead far better known to modern scholars in the areas of bible exegesis, liturgical commentary, and religious disputation.[9] Born in Melitene (modern Malatya, Turkey) with the baptismal name Jacob, he later took the name Dionysius upon his consecration as bishop of Marʿaš (Germanicia) in 1148. He would reside there until forced to flee after the Armenians captured the city in 1156. In 1166 the patriarch Michael the Syrian (d. 1199) appointed Bar Ṣalībī to the see of Amid, where the latter served until his death in 1171.[10] His one known work of philosophy is a commentary on the entire *Organon* of Aristotle, preserved in a *codex unicus* of which more will be said below. Our earliest witness to Bar Ṣalībī's philosophical activities comes from the chronicle of his contemporary, Michael the Syrian. In Michael's obituary notice for Dionysius, the departed bishop of Amid is commemorated with the following words:

> "In Tešrīn II of the year 1483 [of the Greeks], our people were greatly saddened by the passing from our Orthodox Church of Dionysius of Amid, known as Jacob, a rhetorician-logician[11] and star of his generation. Like Jacob of Edessa, he is worthy of being called a lover of toil, because he laboured intensely in the field of science. He collected and wrote exacting commentaries on all the books of the Prophets, that is, the Old Testament. He also composed a praiseworthy commentary on the Gospels, the Apostle, and Acts, [and ones on] the doctrinal works of Gregory the Theologian, on the books of Basil, on that of Dionysius, on those of Gregory of Nyssa, on the books of the holy Severus, on that of Peter of Callinicus, and on the *Centuries* of Evagrius the Solitary. He wrote a disputation against all heresies and dissenting groups that are opposed to our orthodox confession. He also wrote commentaries on the profane logic of Aristotle and others. He penned a book of theology,[12] one on chronology, a book of

9. For up-to-date references to these, see Brock 2011, pp. 126-127 and Rabo 2019, chap. 3.

10. Brock 2011, p. 126 and Rabo 2019, chap. 2.

11. The term *mlīlā* can mean both rhetorician and logician; Payne Smith 1879, pp. 2113-2114.

12. As will be discussed further below, the metaphysics of Jacob bar Šakkō's *Book of Dialogues* is also referred to as a theology *(mmallūt ʾalāhūtā)*. However, it is far likelier that this work of Dionysius listed by Michael is a systematic treatise of ecclesiastical

> letters and homilies, and commissioned, collected, and composed a great volume containing all the hymns of our Church. He enriched the Church with such things, and enriched himself by preserving the holy canons. We have composed a *mēmrā* concerning all his deeds."[13]

Although Michael's *mēmrā* on Bar Ṣalībī is no longer extant, we are nevertheless given the impression that the latter's accomplishments in the field of logic were praiseworthy enough to be mentioned alongside those in other areas. Indeed, Michael refers to him as a *rāḥem ʿamlā*, a Syriac calque of the Greek φιλόπονος and an allusion to the Christian Neoplatonists of Alexandria, among them the famous John Philoponus. In an episcopal list appended to Michael's chronicle, Dionysius once again appears as "Dionysius the Rhetorician/Logician *(mlīlā)*" for both the sees of Marʿaš and Amid, perhaps owing to his activities in the field of logic or his skill in the art of disputation.[14] However, his stature as a logician is far less evident in the later reception of his work, since only one manuscript preserves his commentary on the *Organon*. The seemingly limited *Nachleben* of Bar Ṣalībī's commentary stands in contrast to the sheer number of manuscripts that preserve the logical works of Barhebraeus: by Hidemi Takahashi's count, the number of copies containing the logical parts of the *Cream of Wisdom (Ḥēwat ḥekmtā)*, for example, stands at twenty-three, while those that preserve the *Book of Pupils (Ktābā d-bābātā)* number thirty.[15] It is of further note that in his *Ecclesiastical History*, Barhebraeus makes only passing mention of Bar Ṣalībī's literary achievements. His account

doctrine. Rabo 2019, p. 39, lists an unedited work attributed to Bar Ṣalībī entitled the "Book of Theology and the Incarnation, concerning Intelligible and Perceptible Natures" (ܟܬܒܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܘܬܓܫܡܬܐ ܥܠ ܡܕ ܕܡܬܝܕܥܝܢ ܘܡܬܚܙܝܢ ܒܒܪܝܬܐ).

13. Michael the Syrian, *Chronicle*, vol. 3, pp. 344-345 (transl.); vol. 4, 698-700 (text):
ܘܟܬܒ ܥܝܢܐ ܠܟܠ ܡܕܡ ܕܒܪ ܒܪ ܐܡܪ ܕܒ ܫܦܝܪܐ ܘܟܬܒ ܐܦ ܫܒ ܟܠ ܕܒ ܫܢ ܡܐ ܕܐ ܡܐ ܕܐ ܡܐ ܕܐ

is no doubt based on Michael the Syrian's account, though he provides far fewer details and is markedly less fulsome in his praise, in contrast to his treatment of earlier famous doctors of the church such as Jacob of Edessa.[16] On the other hand, in his *Nomocanon*, Barhebraeus provides a list of prescribed books to be read in the church; among them are the biblical commentaries of Bar Ṣalībī—thereby suggesting some parts of Bar Ṣalībī's written legacy would be better appreciated than others.[17] At the end of this section, I will suggest a reason for this as it pertains to the broader history and development of the Syriac logical tradition.

Despite its limited reception, it is still necessary to examine the contents of Bar Ṣalībī's commentary in order to approach a better understanding of Syriac philosophy in the second half of the 12th century (one of the aims outlined in my introduction). The manuscript in question is Cambridge University Library Gg 2.14, a compilation of philosophical texts that include an important Syriac version of Nicolaus of Damascus' explanation of Aristotle's philosophy.[18] Bar Ṣalībī's authorship is not immediately evident due to missing folios in the beginning of the manuscript. However, various indications emerge from the text itself; in one subscription, the author (or scribe) writes: "Let he who benefits pray for Dionysius the Stranger, who wrote, arranged, and explicated [this book], so that he too may be healed."[19] We also learn here that he completed it in Tešrīn I 1460 AG (= 1148 CE)—i.e. in the same year in which he was consecrated bishop of Marʿaš.[20] Due to missing folios at the end of the manuscript, it is difficult to ascertain when it was copied. William Wright, in his catalogue description, has postulated a late 15th- and early 16th-century dating based on its "various Jacobite hands."[21]

Bar Ṣalībī's commentary is the first work that features in the manuscript. It begins with Porphyry's *Isagoge*, and, as one might expect, is followed by Aristotle's *Categories*, *De Interpretatione*, the *Prior Analytics*, and

16. Barhebraeus, *Chronicum ecclesiasticum*, vol. 2, p. 560. For Barhebraeus' account of Jacob of Edessa, see Barhebraeus, *Chronicum ecclesiasticum*, vol. 1, pp. 189-192, where he is said to have "received the gifts of learning by the grace of the [Holy] Spirit, not through human instruction" (ܗܠܐ ܕܟܬܒ ܡܠܦܢܘܬܐ ܕܟܬܒ ܠܬܬܡܗ ܡܢ ܟܘܢ ܕܟܬܒ ܥܠ ܕܩܒܠ ܡܢ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ).

17. Barhebraeus, *Nomocanon*, pp. 105-106, cited and analysed in Taylor 2008, pp. 69-71 and Tannous 2018, p. 188.

18. For the rest of this manuscript's contents, see appendix in Nicolaus Damascenus, *On the Philosophy of Aristotle*, pp. 45-57 and Takahashi 2005b, p. 19.

19. Cambridge University Library Gg 2.14, f. 306b (= Wright 1901, vol. 2, p. 1016): ܐܫܬܐ ܕܢܦܐ ܠܝ ܠܟ ܕܟܬܒ ܐܢܐ ܕܝܘܢܣܝܘܣ ܕܩܪܝ ܠܗ ܣܛܪܐ ܘܣܕܪ ܘܦܫܪ ܕܢܚܝ ܐܦ ܗܘ.

20. *Ibid.*: ܒܫܢܬ ܬܪܥܣܥ ܒܫܒܥܬ ܝܡܝ ܕܬܫܪܝܢ ܩܕܡܝܐ ܫܢܬ ܐܠܦ ܘܬܪ̈ܥ̈ܝ ܘܡ̈ܐ ܠܦܪܘܣ ܕܡܪܥܫ.

21. Wright 1901, vol. 2, p. 1009.

lastly, a fragment of the *Posterior Analytics* (though not the *Topics*, *Sophistical Refutations*, *Rhetoric*, and *Poetics*).[22] At this point we might ask: within which paradigm of Aristotelian philosophy was Bar Ṣalībī writing? The fact that Dionysius' commentary ends in a fragment of the *Posterior Analytics* makes this a difficult question to answer. We know that in the earlier environment of Qennešrē, the *Organon* was read up to at least the *Topics* and *Sophistical Refutations*.[23] Meanwhile, writing in the Sassanian context, Paul the Persian (*fl.* 6th century) treats rhetoric as part of Aristotle's logic and has the idea that the *Poetics* contains one of the five kinds of syllogism.[24] We are also faced with the question of Arabic influence; since Bar Ṣalībī flourished from the mid- to late-12th century, one could be forgiven for thinking that it was the Arabic philosophy of his day with which he was engaging. Daniel King once remarked that though Bar Ṣalībī's commentary has yet to be studied, an extensive analysis is likely to prove that it was "written under the heavy hand of classical Arabic logic."[25] King's assertion certainly appears plausible in light of recent research into Bar Ṣalībī's theological corpus. Against past assumptions that Bar Ṣalībī possessed only a scarce knowledge of Islamic sources, Bert Jacobs has recently unveiled a remarkable level of "interculturality" in Bar Ṣalībī's *Response to the Arabs*, particularly with regard to his citation of prophetic traditions, Arabic heresiography, *ʿaǧāʾib* literature, and Qurʾānic *tafsīr*.[26] On the other hand, Jacobs cautiously maintains that Bar Ṣalībī's knowledge of Islamic sources was neither likely to have been "extremely rich."[27] Indeed, that our author

22. The order of subjects as they appear in Cambridge University Library Gg 2.14 is roughly as follows: (i) *Isagoge* (ܦܘܪܦܘܪܝܘܣ), ff. 21r-53v (with major lacunae and misfoliation); (ii) visualisations of the *Isagoge*, ff. 53v-57v; (iii) *Categories* (ܩܛܓܘܪܝܐܣ), ff. 68r-150b; (iv) *De Interpretatione* (ܦܐܪܐܡܝܢܝܐܣ), ff. 151r-204v; *Prior Analytics*, Book I (ܐܢܐܠܘܛܩܐ ܩܕܡܝܬܐ), ff. 205r-281v; *Prior Analytics*, Book II (= *Apodeictics*, Book I, [ܡܦܘܬܩܛܝܩܐ] ܩܕܡܝܬܐ), ff. 282r-326v; fragment of *Posterior Analytics*, Book II (= *Apodeictics*, Book II, ܚܕ ܡܢ ܐܚܪܝܬܐ ܐܢܐܠܘܛܩܐ ܬܪܝܬܐ), ff. 326v-327r. The issues relating to this manuscript's misfoliation are addressed by Lulofs in the appendix to his edition of Nicolaus of Damascus' work (Nicolaus Damascenus, *On the Philosophy of Aristotle*, pp. 52-57).

23. Watt 2017, p. 176.

24. See summary in Gutas 1983, p. 234, of a lost work by Paul the Persian preserved in Miskawayh's *Tartīb al-saʿādāt*. On the Greek Neoplatonist commentators' classification of the *Poetics*, see Black 1990, chap. 2.

25. King 2014, p. 67.

26. Jacobs 2018. Jacobs' main critique is directed against Alphonse Mingana's assertion that Bar Ṣalībī's knowledge of the Qurʾān in his refutation of Islam derived from a lost Syriac version of the text containing pre-standardisation variants (see Mingana 1925).

27. Jacobs 2018, p. 382.

possessed a working knowledge of Arabic does not necessarily mean that he read (or possessed the inclination to read) works of Arabic logic, which would have required an entirely different level of proficiency. Moreover, nothing in Bar Ṣalībī's own biography suggests that he received any kind of philosophical training in the Arabic language, as was most certainly the case with Jacob bar Šakkō and Barhebraeus, as we shall see further on.[28]

As I set out to argue in my introduction, Bar Ṣalībī's commentary belongs to a much earlier tradition of logical exposition. A close analysis of the commentary itself reveals this to be the case. Since Bar Ṣalībī's preface to this work (if indeed he ever wrote one) is missing from the manuscript, we are unable to know precisely how he conceived of his work within the broader genre of philosophical commentary. Nevertheless, in several sections, Bar Ṣalībī reminds us that he is assembling and summarising the commentaries of past interpreters into a single composite work. For example, in the introduction to his section on the *Categories*, he states: "Having pithily *(baʿūryātā)* and lucidly assembled *(kannešnan)* the commentary of the *Isagoge*, i.e., the *Introduction*, and having abridged *(qpasnan)* the capacious writings of the interpreters *(l-patyūtā da-mpaššqānē)*, we [now] begin to do the same for the *Categories*."[29] By his own admission, therefore, his *Organon* commentary is more of a collection of scholia than a product of his own thought.

With that said, an analysis of Bar Ṣalībī's method of systematisation will reveal which commentators and versions of Aristotelian texts he was most interested in mediating and preserving and which he saw fit to exclude—or at least, which texts he had access to. Since it would be impossible to examine here the entirety of his commentary, let us instead turn to one important section of it: the *Isagoge* of Porphyry (d. 203). The *Isagoge* is among the earliest works of Greek thought to be translated into Syriac and enjoyed a special place in the philosophical curriculum. As its Greek name suggests, the *Isagoge* ("Introduction") was written as a prolegomenon to Aristotle's *Categories* and to philosophy more generally. For this reason, aspects of the *Isagoge* were often incorporated into lectures and prolegomena by late antique representatives of the Alexandrian school, and would later feature prominently in early Arabic discussions of logic.[30] The first translation was

28. On Barhebraeus' education and intellectual formation, see TAKAHASHI 2005a, pp. 15-18.

29. Cambridge University Library 2.14, f. 68r (= WRIGHT 1901, vol. 2, p. 1010): ܚܕܐ ܟܬܒܐ ܕܦܘܪܦܘܪܝܘܣ ܕܐܬܝܠ ܒܫܡ ܡܦܬܪܢܐ ܕܐܝܣܓܘܓܐ ܕܗܘ ܐܝܢ ܕܐܡܪ ܡܘܕܟܐ ܘܦܫܝܛܐ ܐܦ ܐܢܐ ܗܟܢܐ ܒܥܝܬ ܠܡܥܒܕ ܒܩܛܓܘܪܝܐܣ.

30. See SORABJI 2016a, p. 52 and PETERS 1968, pp. 8-12.

made by an anonymous author, probably in the 6th century, and a revised version was produced by Athanasius of Balad (d. 694) in the 7th. The earliest known commentary on the *Isagoge* was written by Probus (*fl.* 6th century), and a second is preserved in a manuscript (Vat. sir. 158) copied in the 9th or 10th century.[31] Based on the translation of the *Isagoge* by Athanasius of Balad, this commentary on the *Isagoge* was designated *Anonymus Vaticanus* by Anton Baumstark.[32] According to Baumstark, this commentary was based on a now lost commentary on the *Isagoge* by John Philoponus (d. 570), via a long process of transmission.[33]

Whereas Probus' commentary runs continuously without citation of the base text, Bar Ṣalībī lemmatises the base text and prefaces his scholia with the shorthand for *hānaw* (ܗܢܘ), "that is to say." A careful reading of his section on property (ἴδιον/*dīlāytā*) reveals Bar Ṣalībī's close dependency on *Anonymus Vaticanus*. These two sets of scholia—those of *Anonymus Vaticanus* and Bar Ṣalībī—are attempting to explain Porphyry's four delineations: (i) what occurs to a certain species alone; (ii) what occurs to all species, though not of one alone; (iii) what holds of one species alone and its entirety, though only at some time or other; and (iv) what occurs for a species alone, in its entirety, and at all times.[34] The latter sense—the strict or valid sense—is defined as that which is counterpredicated, i.e. convertible, with respect to its species (hence Porphyry's statement "if a horse, neighing; and if neighing, horse"). What *Anonymus Vaticanus* and Bar Ṣalībī both seek to explain is that there are two basic sets of property: one that is unique to an object in many ways but common to others, and another that is entirely unique to an object, such that it is counterpredicative of it. Accordingly, the two scholia examined in the table below elaborate Porphyry's four delineations and come to the conclusion that the most valid property is what is entirely proper to a species, as, for instance, laughter in man. Such an interpretation differs little from most late-antique commentators.[35] However, as can be seen from

31. Brock 1993, pp. 12-13. For a more up-to-date list of translations and commentaries, see also the contribution to this volume by Grigory Kessel.

32. Partial edition based on MS Vat. sir. 158 in *Anonymus Vaticanus*, *Commentarium*, pp. -ܠ ܡ (text) and 148-156 (transl.). See also Brock 1993, p. 11 and Kessel in this volume.

33. Baumstark 1900, pp. 171-177. On Philoponus' lost *Isagoge* commentary, which Philoponus himself refers to in two other works, see Sorabji 2016b, pp. 390-391.

34. According to Barnes in the commentary of his translation of the *Isagoge* (Porphyry, *Introduction*, p. 123), Porphyry's examples of property may derive from Aristotle's remarks in Books A and E of the *Topics*, though "their relation to Porphyry is not plain." On ἴδιον in the *Topics*, see Barnes 1970.

35. For discussion of property by Alexander of Aphrodisias, David, and Elias, see Porphyry, *Introduction*, pp. 213-219.

the correspondences below, Bar Ṣalībī is heavily reliant on the structure, lemmatisation, and philosophical idiom of *Anonymus Vaticanus*, to such a degree that one might think that the former was paraphrasing—and in some cases elaborating—his Church's late antique logical tradition.

Base text from Athanasius of Balad (d. 694)*	Scholia from *Anonymus Vaticanus* (9th/10th century)**
[§ 1] ܕܝ ܡܫܡܠ ܠܡܫܡܠ ܠܟ ܡܚܠܝܢ ܠܗ	ܗܢܐ ܡܢ ܟܐ ܠܟ ܡܫܡܠ ܡܫܡܠ ܠܟ ܟܠ ܡܐ ܕܐ ܡܐ ܕܟ ܠܗ ܡܕ ܟܕܐ ܟܐ ܕ

Scholia from *Organon comm.* of Bar Ṣalībī (d. 1171)***
ܗܘ ܦܠܓ ܠܗ ܡܢ ܡܠܬܐ ܕܡܬܐܡܪ ܒܚܕ ܡܢ ܐܝܟ ܕܡܬܐܡܪ ܒܟܠ

Base text from Athanasius of Balad (d. 694)*	Scholia from *Anonymus Vaticanus* (9th/10th century)**
[§ 4] ܡܠܐ ܠ ܟܠ ܒܪ	ܡܫܡܥ ܕܡܫܡܥ ܐܦ ܕܒܝܢ ܕܐܬܪ ܕܐܬܝ ܡܫܡܫ ܠ ܐ ܒܠܚܘܕ ܕܐܝܟ ܕܐܦ ܕܐܬܪ ܕܐܬܝ ܡܫܡܫ ܠ ܟܠ ܒܪ ܐ ܐܠܐ ܠ ܟܠ ܒܪ ܐ ܒܠܚܘܕ ✣
[§ 4] 12.14: Even if not all of it, (εἰ καὶ μὴ παντί,)	**[Here,] he explains the inaccuracy of the delineation [of property] that medicine and geometry are with respect to man alone.** Rather, not *all* of them heal and do geometry.
[§ 5] ܒܪ ܐ ܕܐܬܪ ܕܐܬܝ ܡ ܐ ܒܠܚܘܕ ܕܐܝܟ ܕܐܦ ܕܐܬܪ ܕܐܬܝ ܡ	See § 4 above.
[§ 5] 12.14: as healing or doing geometry of man; (ὡς ἀνθρώπῳ τὸ ἰατρεύειν ἢ τὸ γεωμετρεῖν)	—
[§ 6] ܒܪ ܐ ܕܐܬܪ ܡܠܐ ܕܐ ܐ ܒܪ ܐ	See § 7 below.
[§ 6] 12.14-15: what occurs to all of a species (καὶ ὃ παντὶ συμβέβηκεν τῷ εἴδει,)	—
[§ 7] ܐ ܒܪ ܐ ܕܐܬܪ ܕܐܝܟ ܕܐ ܐ ܒܪ ܐ ܡ ܐ ܠ ܟܠ ܒܪ ܐ ܐ ܐ ܒܠܚܘܕ ܐ ✣	ܕܐ ܐ ܒܪ ܐ ܕܐ ܐ ܒܪ ܐ ܡ ܐ ܠ ܟܠ ܒܪ ܐ ܐ ܐ ܒܠܚܘܕ ✣
[§ 7] 12.15: Even if not of it alone, as biped of man; (εἰ καὶ μὴ μόνῳ ὡς τῷ ἀνθρώπῳ τὸ εἶναι δίποδι)	Being bipedal is not "of it [i.e. a species] alone" or of all birds. This **is much further removed from delineating property [in the strict sense]** than the first, because it applies to several species, not just to one.
[§ 8] ܒܪ ܐ ܕܐ ܐ ܒܪ ܐ ܡ ܐ ܠ ܟܠ ܒܪ ܐ ✣	See § 9 below.
[§ 8] 12.16: what holds of it alone and of all of it and at some time (καὶ ὃ μόνῳ καὶ παντὶ καὶ ποτέ)	—
[§ 9] ܒܪ ܐ ܕܐ ܐ ܒܪ ܐ ܕ ܐ ܐ ܒܪ ܐ ✣	✣ ܐ ܒܪ ܐ ܕ ܐ ܐ ܒܪ ܐ ✣
[§ 9] 12.16-17: As all men going grey in old age; (ὡς ἀνθρώπῳ παντὶ τὸ ἐν γήρᾳ πολιοῦσθαι)	**It is correct that he says "going grey in old age" and not "at some time." For it is not time that makes men go grey but old age, since there is no other animal than man that goes grey in old age.** On that account, this delineation does not approximate a property in the strict sense, not because such a thing happens to one species alone, but because it accompanies all of the human species, unlike the first delineation, and it alone, unlike the second delineation.

Scholia from *Organon comm.* of Bar Ṣalībī (d. 1171)***
ܗܠܐ ܕܟܬܒ ܡܠܬܐ ܐܡ ܕܟܠܝܢ ܕܟܠܗܘܢ ܕܟܬܒ ܐܝܟ ܕܟܬܒ ܐܝܬ ܡܬܬܟܠ ܗܠܐ ܕܟܠ ܒܪ ܕܐܝܬ ܕܟܠ ܕܟܠ ܕܟܬܒ ܐܝܬ ܕܟܠ ܕܟܠ ,ܡܬܬܟܠ ܕܟܬܒ ܐܝܬ ܕܟܠ ܕܟܠ ܕܟܠ

Base text from Athanasius of Balad (d. 694)*	Scholia from *Anonymus Vaticanus* (9th/10th century)**
[§ 10] 12.17-20: and fourthly, where "alone, all of it, and always" coincide, as laughter of man. For even if man does not laugh, he is said to be laughing not in that he is already laughing but in that he is of such a nature to laugh, (τέταρτον δέ, ἐφ' οὗ συνδεδράμηκεν τὸ μόνῳ καὶ παντὶ καὶ ἀεί, ὡς τῷ ἀνθρώπῳ τὸ γελαστικόν κἂν γὰρ μὴ γελᾷ ἀεί, ἀλλὰ γελαστικὸν λέγεται οὐ τῷ ἀεὶ γελᾶν ἀλλὰ τῷ πεφυκέναι· τοῦτο δὲ ἀεὶ αὐτῷ σύμφυτον ὑπάρχει)	**He says "coincide" because the thing lacking in each of the three [previous] delineations is perfected in this one.** ["Alone"] is opposed to the second illustration, [which] was "not it alone." This, on the other hand, is for it alone. ["All of it"] is not like the first one, which was "alone but not for all of it." ["At all times"] is not like the third, [which] was "at some time." This, on the other hand, is "at all times." **We therefore do well to say that the thing lacking in these three delineations is said by this one.** Why does someone change [state] who does not always laugh? Because, he says, laughter is said *in potentia*, and not because he always laughs, but because he is of a nature to laugh whenever he wishes. If, however, someone who, whenever he is *in potentia*, changes his being *in potentia*, he ceases to be in a state of potentiality when he comes into actuality. At that moment, man ceases to be laughing *in potentia* at all times, because when he laughs, that which is *in potentia* comes into actuality. **We say that when actuality comes into effect from potentiality, by no means does it cease without again being *in potentia*. For being *in potentia* is not contrary to actuality; rather, it is derived from it, since it always remains as it is. For also animals possess the property of walking *in potentia* at all times, which comes into action at some time. On that account, we do not say that they are deprived from walking *in potentia* at all times.**
[§ 11] 12.20: this occurs together with him, [in the same way as] neighing in a horse. (ὡς καὶ τῷ ἵππῳ τὸ χρεμετιστικόν.)	**Indeed, [laughter] occurs with man from birth, as neighing to a horse.** Thus, they are called properties in the strict sense, because they accompany [these] things in the strict sense, even though they counterpredicate with respect to them.
[§ 12]	

Scholia from *Organon comm.*
of Bar Ṣalībī (d. 1171)***

ܡܬܟܪ ܡܬܟܪ ܡܬܝܕܥ ܡܬܝܣܡ ܒܠܒܕܒܗ ܕܐ ,ܐ ❊ܒܗܢ ܡܬܟܪ ܒܗܢ ܕܐ ܡܢ ܟܠ ܡܬܝܕܥ ܐܠܐ ܠܐ ܠܗ* ܠܐ ܡܬܝܣܡ ܒܗܢ ܡܬܟܪ ܒܗܢ ܠܐ ܡܢ ܟܠ ܠܐ ܡܢ ܟܠ ܡܬܝܕܥ ܐܠܐ ܠܐ ܠܗ ܡܬܝܣܡ ܒܗܢ ܡܬܟܪ ܒܗܢ ,ܐ ❊ܒܗܢ ܡܬܟܪ ܒܗܢ ܡܬܝܣܡ ܒܠܒܕܒܗ ܕܐ ,ܐ ❊ܒܗܢ ܡܬܟܪ ܒܗܢ ܡܬܝܣܡ ,ܐ ❊ܒܗܢ ܡܬܟܪ ܒܗܢ ,ܐ ❊ܒܗܢ ܡܬܟܪ ,ܐ ❊ܒܗܢ ,ܐ ❊ ,ܐ ❊ ,ܐ ❊

Base text from Athanasius of Balad (d. 694)*	Scholia from *Anonymus Vaticanus* (9th/10th century)**
[§ 12] 4a.20: These are properties in the strict sense, (ταῦτα δὲ καὶ κυρίως ἴδιά φασιν,)	**Thus, they are considered properties in the strict sense because they accompany things at all times.**
[§ 13] ܗܳܟܶܝ ܕܐ ܡܠܶܐ ܕܡܶܢ ܕܟܠ ܙܒܢ̈ܶ ܡܬܠܘܿܡ ܒܥ̈ܳܐ ܕܟܠ ܙܒܢ̈ܶ ܡܬܠܘܿܡ ܒܥ̈ܳܐ ܕܠܐ ܟܠ ܙܒܢ̈ܶ ܡܬܠܘܿܡ ܒܥ̈ܳܐ ✣	ܗܟܝ ܐܢ ܕܐܝܬ ܒܗ ܒܐܝܢܐ ܕܒܗ ܐܝܬ ܠܗ ܒܐܝܢܐ ܕܒܗ ܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܒܐܝܢܐ ܕܒܗ ܐܝܬ ܠܗ ܒܐܝܢܐ ܕ

Scholia from *Organon comm.* of Bar Ṣalībī (d. 1171)***
Thus, they are considered properties in the strict sense because they accompany things at all times.
ܗܟܢܐ ܢܬܚܫܒ ܒܐܝܕ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܐܝܕ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܐܝܕ ܕܐܝܬ ܠܗ

thinkers eventually took up this distinction,[38] it is far likelier that Bar Ṣalībī derived this particular scholion from much earlier, pre-Arabic forms of logical discourse, given his reliance on *Anonymus Vaticanus*.

A further particularity that places Bar Ṣalībī firmly in the tradition of late antique commentary is the attribution to Plato of three delineations of property: (i) potential *(men ḥaylā)*, as in the disposition of humans to laughter or the potential of bodies to be hot; (ii) actuality *(men maʿbdānūtā)*, as in the realised potential of laughter in humans, or when light elements move upwards and heavy elements move downwards towards the centre of the earth; and (iii) from organic body or shape *(men ʾorgānāyā awkēt ʾeskēmā)*, as in the reptilian form of a snake, or man's possessing bipedality, broad nails, and an upright posture. This trio also appears elsewhere in Bar Ṣalībī's commentary, in a prolegomenon *(ʿuttādā)* on the five predicables.[39] The purpose of this trio appears to be doxographical, pointing to authorities that hold there to be a threefold definition of property rather than the quartet mentioned by Porphyry. I have been unable to pinpoint the origin of this attribution to Plato, nor have I managed to locate it in any of his authentic writings, though the examples of bipedality and broad nails in humans seem to recall the famous anecdote of "Plato's man," reported in Diogenes Laertius' *Lives of the Philosophers*.[40] The Pseudo-Platonic *Definitions*, which was known in Syriac precis, contains the delineation of man as "an animal, wingless, biped, with wide nails; the only being that is a recipient of knowledge founded on reason."[41] Moreover, being an animal, walking erect,

Syriac ed. p. 52; French transl. p. 52 (using the equivalent terms *ḥayltānāʾīt* and *b-suʿrānā* for *in potentia* and "in actuality" respectively); Pseudo-Michael Bādōqā (ca. 900?), *Liber definitionum et divisionum*, p. 33.

38. See, for example, Aṯīr al-Dīn al-Abharī (d. 1262 or 1265), *Īsāġūǧī*, p. 100, where a valid property is said to be "proper to a single nature, such as "laughing" *in potentia (bi-l-quwwah)* and ["laughing"] in actuality *(bi-l-fiʿl)*."

39. Cambridge University Library Gg 2.14, f. 53r.

40. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VI. 40.6-20. Here, Plato is reported to have defined man as animal, biped, and featherless. Diogenes the Cynic then plucked a fowl, brought it to Plato's academy, and declared, "Here is Plato's man." Consequently, Plato added to his definition the caveat "having broad nails." In his *Parmenides*, Plato discusses property in an altogether different way, this time involving the definition of "greatness" (μέγεθος) rather than "man." In this dialogue, the character of Parmenides asserts that properties exemplify themselves and are in themselves exactly the same, differing only in their relation to external forms; see ARMSTRONG 1980, pp. 68-69.

41. Pseudo-Plato, *Definitiones* 415a11: Ἄνθρωπος ζῷον ἄπτερον, δίπουν, πλατυώνυχον· ὃ μόνον τῶν ὄντων ἐπιστήμης τῆς κατὰ λόγους δεκτικόν ἐστιν. The Syriac version, however, omits this definition; see edition in SACHAU 1870, pp. ١٥٠-٥٥٠.

and being flat-nailed commonly feature as stock examples of properties in Greek Neoplatonist commentaries, such as those of Ammonius, David, and Pseudo-Elias, though rarely with attribution to Plato.[42] Harder to explain is the attribution to Plato of the idea that air and fire incline upwards while earth and water incline towards the centre of the earth. While Plato did subscribe to a geocentric model of the cosmos, the theory's application to light and heavy elements is more commonly ascribed to his pupil, Aristotle. So too are the modalities of potentiality and actuality more commonly associated with the Stagirite,[43] as are discussions about whether shape and organic body constitute properties.[44] As for the non-Greek reception of Plato, none of the Syriac collections of *platonica* record this particular triad.[45] The place in which we do find it, however, is in Probus' Syriac commentary on the *Isagoge*, where it is also attributed to Plato, which Bar Ṣalībī's prolegomenon to property reproduces verbatim:

> "Plato says in three ways that property derives from shape, potentiality, and actuality. [Property] from shape is when we say that man has an upright posture and [that] it is proper to the sky to have a spherical body. [Property] from potential is when laughter is said to be proper to man, insofar as he has the capacity to laugh. [Property] from actuality is when we say that crawling is proper to a snake, and that laughing is proper to man. For it is like when 'laughter' is said to signify that he has the capacity to laugh, while 'laughing' signifies the actuality. These things concern property."[46]

42. For statements like "man is a type of animal, walking erect, and broad-nailed" (οἷον ἄνθρωπός ἐστι ζῷον ὀρθοπεριπατητικὸν πλατυώνυχον), see, for example, Alexander of Aphrodisias, *In Arist. Topic. libros* 381.25; Ammonius, *In Porph. Isag.* 51.21; David, *Prolegomena philosophiae* 12.17, 12.26, 13.3, 13.34; John Philoponus, *In Aristotelis analytica priora commentaria* XII. 2 275.20, 347.15

43. On elemental movement in Aristotle, see Gill 2009 and Bodnár 1997. Theories of elemental movement connected to geocentric models also appear in one Pseudo-Aristotelian work, the *De Mundo* (392a31-393a8), which was known to a Syriac-reading audience in late antiquity, having been translated from the Greek by Sergius of Rēšʿaynā in the 6th century; see Pseudo-Aristotle, *De Mundo*, pp. 37-38.

44. These discussions often occur in the context of proximate and non-proximate matter, for example, in the *Metaphysics* 1040b5-10; see Whiting 1986, p. 368. See also *infra* for reference to proximate matter by Ibn al-Ṭayyib's threefold delineation of property.

45. For these, see Hugonnard-Roche 2010; Brock 2012; Arzhanov 2015.

46. MS Birmingham, Cadbury Research Library, Mingana Syr. 606, ff. 20v-21r (= Cambridge University Library Gg 2.14, f. 53r): ܗܝܟ ܐܢܐ ܡܠܟ ܒܗ ܒ ܗ ܗ ܒ ܗ ܒ ܗ ܒ

It is possible that the attribution is part of a broader trend within Neoplatonism to harmonise the Peripatetic theory of predicables with the teachings of Plato. For instance, in his explanation of the preface addressed to Chrysaorius, Ammonius relates that Porphyry put together his *Isagoge* from the words of Plato and Taurus, a 2nd-century Middle Platonist,[47] though Jonathan Barnes has dismissed this claim as a later fiction.[48] Whatever the origins of the above trio, the only Arabic source that invokes anything approaching the above definition (though without reference to Plato) is the commentary on the *Isagoge* by the Baghdad Christian Peripatetic Abū l-Farağ ibn al-Ṭayyib (d. 1043).[49] (As such, it is likely, too, that Ibn al-Ṭayyib, as a Nestorian Christian, had direct access to such Syriac commentaries, though this would be the subject of an entirely separate study.) Given Bar Ṣalībī's direct reliance on *Anonymus Vaticanus*, however, it is likelier that his use of the triad derives from much earlier Greco-Syrian rather than Arabic modes of logical exposition.

As Henri Hugonnard-Roche has shown regarding Probus' commentary of the *Isagoge*, just as there are correspondences between the Syriac and Alexandrian traditions of commentary, so too are there divergences.[50] Yet, these divergences, I would argue, further point to Bar Ṣalībī's reliance on earlier logical debates. A case in point is his explanation of why laughter is regarded by Porphyry as a valid property. Recall from § 1 in the above table that in line with *Anonymus Vaticanus*, Bar Ṣalībī considers property as something substantial *(ʾūsyāytā)*, the implication being that it is constitutive

ܗܘ ܕܡܬܥܪ ܡܢ ܡܕܡ ܕܟܬ ܡܕܡ ܕܠܐ ܡܬܦܪܫ ܡܢ ܟܠ ܫܪܟܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ ܫܘܬܦܐ ؛ ܘ

of a species' essence. In a passage not found in *Anonymus Vaticanus* (due possibly to the lacuna at the end of its exposition on property), Bar Ṣalībī adds a further explanation of why Porphyry considers laughing a property *stricto sensu*:

> "Since, like laughter, weeping [also] occurs with respect to man, why did he [i.e. Porphyry] not mention it among the properties? We say that laughter is better and more constitutive than weeping, which is base and evil, and the sages esteemed the substantial and self-subsistent more than the accidental. Furthermore, we say that a horse sometimes weeps when his master has been killed, and a bull [sometimes weeps] when his yoke-fellow passes away, and mountain goats [sometimes weep] when sold by hunters. On that account, he did not mention weeping."[51]

In other words, laughter is a substantial property because it is *uniquely* proper to man and man is of a nature to laugh *at all times*, unlike weeping which is not uniquely proper to man. As such, laughter may be considered substantial and constitutive. However, one might consider the above question-begging in light of the fact that Porphyry considers "laughing" rather than "laughter" to constitute a valid property. The difference might seem trivial, but consider that it is man's capacity to laugh rather than laughter *per se* that is being spoken about in the *Isagoge*. In Aristotle's *Categories* and *Topics*, properties are recognised as states that are unique to a certain species, but which are not part of their substances.[52] The Christian late antique commentator known as David (*fl.* 6th century?) provides a series of arguments against those who believe "laughing," like "reason," to be of man's substance.[53] Among them is that laughter is post-substantial (ἐπουσιωδῶς) because it is preventive of reason, to which effect he states that excessive laughter is to be avoided.[54] David accepts that weeping, like laughter, also holds for humans alone. But since weeping is contrary to laughter, it cannot be considered constitutive, for substances do not admit

51. Cambridge University Library Gg 2.14: ܡܫܘܡ ܗܝ ܕܒܟܝܐ ܟܡ ܕܟܝܐ ܕ ܒܢܝ ܐܢܫܐ ܕܟܝܐ ܡܫܘܡ ܒ ܐܢܫܐ ܘ ܐܢܫ ܐܢܫܐ ܕ ܒܥܝ ܠܗ ܕܠܐ ܕܟܝ ܒ ܐܢܫ ܠܡ ܐܢ ܠܗ ܕ ܒ ܒܬ ܡܢ ܕ

contraries.[55] Philosophers writing in Arabic likewise excluded property from substance, insisting that it is laughter in the sense of "laughing" *(ḍāḥik)* that is a valid property, not "laughter" *(ḍaḥk) per se*.[56] Bar Ṣalībī's understanding of the substantiality of property, therefore, seems to reflect debates that occurred during the time of David rather than in the 12th century, since the matter of property's non-substantiality had long since been settled. Still, Bar Ṣalībī's reliance on these earlier debates provides further indication of the late antique sources that underlie his commentary.

So much for Bar Ṣalībī's treatment of the *Isagoge* and its late antique, Greco-Syrian context. As for the other parts of his *Organon* commentary, we can discern a similar fidelity to the Qennešrē curriculum that had come down to him. As noted earlier, that his commentary ends in the *Prior Analytics* hints at a much older canon of logic, for the Arabic tradition had long since included the *Sophistical Refutations*, *Rhetoric*, and *Poetics* in its conception of the *Organon*. Yet, remarkably, at the end of his commentary Bar Ṣalībī provides a fragment of a Syriac version of and commentary on the *Posterior Analytics*, long thought to be lost and seldom commented on in the Syriac tradition.[57] To better understand the significance of this discovery, it is first necessary to say something about the background and historiography of the Syriac *Prior* and *Posterior Analytics* (henceforth *Pr. An.* and *Post. An.*).

55. David, *In Porph. Isag.* 203.17-22. It is likely that David has in mind the principle in *Categories* 3b35-33 that substances can never have contraries. Later in the *Categories* (4a10ff), however, Aristotle states that a primary substance may admit contraries (e.g. going from being hot to cold) while remaining numerically one. On this problem, see Wedin 2000, p. 58.

56. See for example, al-Kindī, *On First Philosophy*, p. 79; al-Fārābī, *Īsāġūǧī*, § 14; al-Fārābī, *Kitāb al-alfāẓ al-mustaʿmalah fī l-manṭiq*, § 30.17; Ibn Sīnā, *Manṭiq al-šifāʾ*, pp. 84-85; al-Abharī, *Īsāġūǧī*, p. 100. Lizzini 2013, p. 184, succinctly makes this point in a summation of Avicenna's conception of the First Principle's relation to contingent beings: "[T]he relation that regards the Principle, without correlation, should be equated to that which binds, for example, the property of laughter to man. In fact, while the ability to laugh is defined by virtue of man, the quiddity of man is determined independently of the property of laughter; this ability is a property or a proprium *(ḫāṣṣ)*: it is something that is independent of the essence of the thing, even if it necessarily follows it *(lāzim)*." In other words, a property is continuously bound to a quiddity but is never part of it.

57. On the elusiveness of the *Posterior Analytics* in the Syriac tradition, see Peters 1968, pp. 17-18 and Brock 1993, p. 14.

The earliest known Syriac translation of the *Pr. Anal.* was composed anonymously, probably in the sixth century, and went no further than Book I.7, thus ending in assertoric syllogisms, that is, syllogisms dealing with whether a thing exists or is the case.[58] The existence of a "truncated" *Organon* in the Syriac tradition, therefore, once prompted intellectual historians to assume that the Syriac Churches of late antiquity deemed the remainder of the *Pr. An.* and *Post. An.*—i.e. the parts that deal with demonstrative syllogisms—as somehow harmful to the Christian faith. Dimitri Gutas, for instance, based on a treatise preserved in Arabic by Ibn Miskawayh (d. 1030), asserts that one notable exception was Paul the Persian (*fl.* 6th century), who, at the court of Ḵosrow I, did not feel "the weight of tradition," and was thus free to expound aspects of the *Post. An.*[59] Support for this view is commonly found in Abū Naṣr al-Fārābī's famous claim that the *Pr. An.* was translated no further than I.7 because of official pressure from Christian authorities. According to al-Fārābī, the *Post. An.* was known to Christians as the "part [of the *Organon*] that was not read *(al-ǧuzʾ allaḏī lā yuqraʾ)*."[60] According to modern scholars of Islamic philosophy who accept this account, it was not until the efflorescence of Greco-Arabic translation in ʿAbbāsid Baghdad that the full extent of the *Organon* would be restored and extended, albeit in Arabic garb. Thus, it is tempting to infer from al-Fārābī's statement that the main achievement of the Syrians was simply to preserve the wisdom of the Greeks before passing it on to more diligent and productive Arabic-speaking thinkers like al-Fārābī. This was most certainly the view of William Wright, who, in diction influenced by 19th-century modes of cultural theorizing, declared that the Syrians "were apt enough as pupils of the Greeks; they assimilated and reproduced, adding little or nothing of their own. There was no al-Fārābī, no Ibn Sīnā, no Ibn Rushd, in the cloisters of Edessa, Ḳen-neshrē, or Nisibis. Yet to the Syrians belongs the merit of having passed on the lore of ancient Greece to the Arabs."[61] One recent article by a prominent historian of Arabic philosophy has even attempted to justify Wright's infamous pronouncement.[62]

58. For manuscripts and editions, see Brock 1993, p. 14, and now Grigory Kessel's updates in the present volume.

59. Gutas 1983, p. 249. For a similar iteration of this view, see also Pines 1996, pp. 125-129.

60. Al-Fārābī's statement is recorded by the thirteenth-century Damascene biographer Ibn Abī Uṣaybiʿah, *ʿUyūn al-anbāʾ*, pp. 604-605. See also English translation in Rosenthal 1975, pp. 50-51.

61. Wright 1894, p. 2.

62. Gutas 2018, p. 32.

Recent studies by Syriacists, however, have shown this view to be entirely unwarranted. Two things must be highlighted here. Firstly, historians of Syriac philosophy have frequently emphasised the importance of lectures and prolegomena in the philosophical curriculum of the late antique Mediterranean. Daniel King, for instance, has recently illustrated this point by drawing a useful parallel between the practice of abridging Greek philosophical texts in Syriac with the production of Greek digests of Latin texts in the famous law school of Beirut.[63] Shortened versions of Aristotelian texts were in fact common pedagogical tools in the Alexandrian curriculum, and the fact that the earliest Syriac translation of *Pr. An.* ends at I.7 merely points to the fact that logicians believed this work to be sufficient as a body of syllogistic. John Watt has argued that in late Roman times, translators and commentators gave special focus to *Pr. An.* I.1-7 because it was considered a "self-contained unit," despite their appreciation of the entire *Organon* up to and beyond the *Post. An.* Drawing on late antique examples from outside the Syriac tradition such as Boethius and Marius Victorinus, Watt argues that the "truncated" *Organon* in the Syriac tradition was part of a broader late antique current of philosophical pedagogy.[64] The Syrian translators, therefore, who produced the "truncated" *Organon* were in all likelihood acting faithfully to the Alexandrian tradition that had permeated the monastic centres of Syria and Mesopotamia. Moreover, the full extent of *Pr. An.* (i.e. Books I and II) was in fact translated by George of the Arabs (d. 694).[65] It is this *complete* version of the text upon which Dionysius bar Ṣalībī bases his commentary.[66]

Secondly, against traditional assumptions about the limited scope of Greco-Syrian logic, we should emphasise that the *Post. Anal.* was in fact known and appreciated by late antique Syriac Christians immersed

63. King 2015, pp. 12-13 and in this book.

64. Watt 2008, pp. 276-277.

65. Brock 1993, p. 14.

66. Compare, for example, the base text of Cambridge University Library Gg 2.14, f. 282r (corresponding to *Pr. An.* Book II 89b.23-90a.5) with the edition of George of the Arabs' in George of the Arabs, *Second book of the Prior Analytics*, p. 235. Here, it is important to bear in mind that Book II of the *Pr. An.* was generally known in Syriac-reading circles as the *Apodeictics* (*ʾApōdīqṭīqī*), though this was not the title assigned by George of the Arabs himself. As Bar Ṣalībī informs us in Cambridge University Library Gg 2.14, f. 281v (= Wright 1901, vol. 2, p. 1015): "George of the Nations called these two books the *First Book of the Analytics* [i.e. the *Pr. An.*], and the first book of the *Apodeictics* he named the *Second Book of the Analytics*" (ܗܝܢ ܕܐܡܪ ܚܢܐ ܕܓܘܪܓܝ ܦܝܠܘܣܘܦܐ ܕܥܡܡܐ ܗܠܝܢ ܬܪܝܢ ܣܦܪ̈ܐ ܩܕܡ̈ܝܐ ܕܐܢܠܛܝܩܐ ܗܘ ܩܪܐ ܠܩܕܡܝܬܐ ܕܐܦܘܕܝܩܛܝܩܐ ܗܘ ܩܪܐ ܠܬܪܝܬܐ ܕܐܢܠܛܝܩܐ).

in Alexandrian paideia. Though al-Fārābī's claim about the Christians' suppression of logic was largely rhetorical,[67] it is possible that fewer witnesses to the *Post. An.* had come down to him. This had certainly been the case for earlier figures such as Ḥunayn ibn Isḥāq (d. 873), who in his famous *risālah* on translation expresses some difficulty in finding reliable copies of the work (those he had managed to locate were sadly defective).[68] Nevertheless, recent Syriacists such as John Watt and Daniel King have provided strong evidence that the *Post. Anal.* was integrated into the Syriac *cursus studiorum*, albeit at a more advanced level, by the advent of Islam. One striking instance comes from an introduction to philosophy by Sergius of Rēšʿaynā (d. 536), in which he says that the *Categories* are the foundations of true *theoria*, while the *Post. An.* serve as its roof.[69] Moreover, in two letters dated between 782/3 and 799, the East Syrian catholicos Timothy I (d. 823) mentions a Syriac translation of the *Post. An.* by one Athanasius, most likely the West Syrian patriarch Athanasius of Balad (d. 684), a translator of other logical works.[70] Further attested Syriac translators of the *Post. An.* include one Isḥāq (d. 910) and Abū Bišr Mattā (d. 940),[71] though his translation has not survived.

The fragment of the *Post. An.* and its commentary in Bar Ṣalībī's commentary, therefore, may possibly be our only direct textual witness. The fragment is small, covering only 89b.23-90a.5, in particular the opening of Book II which deals with Aristotle's four scientific questions: "the fact," "the why," "whether the thing exists," and "what it is."[72] Unfortunately,

67. On the biased nature of al-Fārābī's account, which in all likelihood was informed by anti-Byzantine polemics directed against Muslim opponents of philosophy, see Stroumsa 1991.

68. Ḥunayn ibn Isḥāq, *On his Galen Translations*, § 127.

69. Watt 2008, pp. 765-767 and King 2015, p. 7. The text in question comes from London BL Add. 14 658, ff. 2r-2v.

70. Brock 1999, p. 238, Watt 2008, pp. 755-756, and Tannous 2013, p. 100 believe this translator to be Athanasius of Balad. With no likelier candidates for this period, I am inclined to agree with this identification. For the text of Timothy's letter mentioning this Athanasius, see Timothy the Great, *Letters*, § 48, 4.

71. Peters 1968, p. 18.

72. Cambridge University Library Gg 2.14, ff. 326b-327a. As with the *Pr. An.*, Bar Ṣalībī elsewhere reminds us that the *Post. An.* was only known as such by George of the Arabs, while other Syriac translators and commentators tended to call it the second book of the *Apodeictics* (as indeed it was known to the Arabic tradition, which designated it the *Burhān*); see Cambridge University Library Gg 2.14, f. 206v: "We indicate for a second time that certain interpreters, such as George Bishop of the Nations, called this book the *Second Mēmrā of the Prior Analytics* and the other books after this [they called] the *Posterior Analytics*. Other commentators, however,

Bar Ṣalībī provides no indication of who translated this work, nor does he identify its commentator. However, he does explain his reasons for giving only a brief extract of the *Post. An.* Like most representatives of the "Syriac Renaissance," Bar Ṣalībī is not known to have read Greek. Nevertheless, he has this to say about the quality of the translation and commentary that had come down to him:

> "Since there was a copy of the second book of the *Apodeictics* [i.e. the *Post. An.*] and the book before it by a certain interpreter who, it seems to me, was well-versed in neither Syriac nor Greek, and who barbarously made use of the terms and expressions of the base text and that of the section containing the commentary, we have on that account disregarded it. Furthermore, students have no need for this book and its explanation, because its meaning is clear to the wise. Furthermore, we expect that should there be found [interpretations] by those who studied the prior [books] and explained them, we will carefully collect from them [the interpretation of the *Post. An.*] and summarise [their] argument as we have done with other [books]."[73]

Pending a full linguistic analysis of the fragment, we cannot say with certainty who this "interpreter" was. But what the above passage suggests is that the entire text of the *Post. An.* continued to be appreciated by Syriac Christians as an important part of the Aristotelian curriculum. Bar Ṣalībī's omission of the work is mainly due to the fact that no reliable textual witnesses were available to him (as had been the case for earlier writers like Ḥunayn ibn Isḥāq). And in keeping with the late antique practice of abridging the *Organon* for pedagogical purposes, Bar Ṣalībī suggests that students need not be immediately concerned with the text because "its meaning [lit. 'reading'] is clear to the wise *(da-l-ḥakkīmē glē qeryāneh)*."[74]

with whom we agree, call the foregoing book and the two others following it the *Apodeictics*." (ܟܬܒܐ ܕܐܦܘܕܝܩܛܝܩܝ ܗܘ ܕܡܬܠܐ ܒܗ ܡܐ ܕܐܡܪ ܒܫܡܐ ܕܝܠܝ ܕܠܐ ܐܝܬ ܠܝ ܕܝܕܥ ܐܢܐ ܕܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܐܠܐ ܗܢ ܕܐܡܪ ܒܫܡ ܐܚܪܢ ܕܐܦ ܗܘ

With that said, he also makes clear that had a reliable witness come down to him, he would have incorporated it into his own work, thereby indicating that the *Post. An.* remained an appreciated component of the *Organon*, at least in principle. It should be stressed that *nowhere* in his commentary does Bar Ṣalībī suggest that logic is somehow injurious to the Christian faith.

We might wonder, then, why Bar Ṣalībī did not simply turn to Arabic versions and discussions of the *Post. An.* However, as we have observed above, his intention was to compile the commentaries of pre-ʿAbbāsid Translation Movement authors, many (but not all) of whom were part of the learned environment of Qennešrē. Moreover, Bar Ṣalībī appears to be limiting himself to those sources on logic that were available in the Syriac language. Thus, it comes as no surprise to have so far identified in Bar Ṣalībī's commentary the works of Probus, Athanasius of Balad, George of the Arabs, and *Anonymus Vaticanus*. Moreover, to better appreciate the context of Bar Ṣalībī's commentary, we need to understand the place of logic in the West Syrian ecclesiastical milieu of the medieval period. In pre-modern Syriac literature, one typically finds an epistemological division between the "ecclesiastical" *(ʿedtānāyā)* and "secular" or "profane" *(barrāyā)*. The literal meaning of the latter is "foreign," and can sometimes denote "pagan." However, this did not mean that such sciences were external to religion *per se*; rather, the practice of philosophy in late antiquity and beyond was often connected to notions of divine mimesis and the comprehension of things in the world as they truly are.[75] As such, the term *barrāyā* was most often used in contradistinction to such ecclesiastical branches of knowledge as Scripture, canon law, and the writings of the Church Fathers, and most often occurs in association with Greek-inspired Peripatetic thought.[76] In Michael the Syrian's *Chronicle*,

75. On the ends (*nīšā*/σκοπός) of Syriac philosophy in the late antique period, see Watt 2008 and King 2013 and King 2015. See also Paul the Persian's letter to Khosrow I, in which he states: "That thing which is known from an absolute judgement of the soul is rightly called 'insight,' through which philosophers have uncovered philosophy, which is the understanding of totality as it [truly] is" (ܕܗܢܐ ܕܡܕܥ ܡܢ ܕܝܢ ܕܢܦܫ ܫܦܝܪ ܩܪܝܢ ܒܗ ܦܝܠܣܘܦܐ ܓܠܝܘ ܕܗܘ ܡܕܥܬ ܟܠ ܡܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܐܝܟ ܕܐܢܘܢ ܡܬܝܕܥ ܐܢ ܒܟܠ ܡܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܐܝܟ ܕܐܢܘܢ ܡܬܝܕܥ); *Pauli Persae logica*, p. 2. Further on, Paul states: "Philosophy is the emulation of the divine, insofar as humans are capable of emulating it [*per* Plato's *Theaetetus* 176b]" (ܦܝܠܣܘܦܝܐ ܗܝ ܕܡܘܬ ܐܠܗܝܬ ܐܝܟ ܕܐܦܫܪ ܠܒܢܝ ܐܢܫܐ ܕܢܬܕܡܘ ܠܗ ܐܝܟ ܕܐܦܫܪ ܠܒܢܝ ܐܢܫܐ ܕܢܬܕܡܘ ܠܗ); *ibid.*, p. 3. Cf. an identical definition of philosophy by Severus Sebokht (d. 666/7), cited in Watt 2017, p. 75.

76. For standard definitions based on pre-modern literature, see Payne Smith 1879, pp. 2802-2803 (for *ʿedtānāyā*) and 577-578 (for *barrāyā*). For the latter, Payne Smith cites Barhebraeus' *Ethicon*, in which the Maphrian states: "Science is either ecclesiastical or profane" (ܡܕܥ ܐܘ ܥܕܬܢܝ ܐܘ ܒܪܝܢܝ).

for example, Bar Ṣalībī's works of logic are designated *mlīlūtā d-barrāyē* ("profane logic;" lit., "the logic of the outsiders").[77] The same distinction is made in Barhebraeus' *Nomocanon*, where he designates the fields of logic, physics, and metaphysics as *yullpānay barrāyē* ("the profane sciences;" lit. "the sciences of the outsiders").[78] Attendant on the status of logic in canon law is the fact that most (if not all) logicians who wrote in Syriac throughout the late antique and medieval period were high-ranking ecclesiarches.[79] As a bishop and learned member of his community, therefore, it is likely that Bar Ṣalībī was responsible for mediating this Syriac-language tradition and maintaining it as part of the ecclesiastical curriculum.

Bar Ṣalībī's commentary further indicates that a late antique curriculum of logic continued to find relevance in the early second millennium. Jack Tannous has recently argued that the place of logic in Barhebraeus' *Nomocanon* indicates that the curriculum formulated by the scholar-bishops of Qennešrē endured well into the 13th century. (Indeed, the memory of the great scholarchs of Qennešrē also endured in the West Syrian historical imaginary, as reflected in medieval chronicle literature.)[80] While Tannous is no doubt correct about the place of logic in general, it is important to bear in mind that Barhebraeus himself would radically alter his Church's philosophical corpus by thoroughly arabicising it. One has only to look at the logic of his *Cream of Wisdom*, for instance, to know that his section on the *Organon* contains a full treatment of the *Post. An.*, which Jens Schmitt has shown to have been reconstructed from post-Avicennian Arabic sources.[81] It is perhaps because Barhebraeus believed the Church's philosophical curriculum to be in need of reform that he chose to emphasise the importance of Bar Ṣalībī's Bible commentaries instead of those on logic.[82] Whatever the reason, based on the evidence examined thus far, it is the contents of Bar Ṣalībī's *Organon* commentary that provide us with the greatest indication that Greco-Syrian logical praxis endured into the mid-12th century. The

77. Michael the Syrian, *Chronicle*, vol. 3, p. 344 (transl.), vol. 4, p. 700 (text).

78. Barhebraeus, *Nomocanon*, cited in Tannous 2018, p. 189.

79. As pointed out by Tannous 2018, p. 171.

80. On the memorialisation of these figures in the Syriac chronicle of Michael the Great (a contemporary of Bar Ṣalībī), see Tannous 2018, p. 171, notes 51-55.

81. Schmitt 2012, p. 144. Further studies by Jens Schmitt on Barhebraeus' modal logic are forthcoming. For the contents of the *Cream*'s section on the *Post. An.*, see Joosse 1999, pp. 421-422.

82. Barhebraeus, *Nomocanon*, pp. 105-106.

philosophical tradition of Qennešrē, therefore, along with the historical memory of its representatives, remained strong within the West Syrian community of the mid-12th century. This tradition, however, was not static and would later be subject to change in the Mongol era. As for other parts of the Aristotelian curriculum, these too begin to change in line with Arabic models, as we shall see in the following section.

Jacob bar Šakkō and the beginnings of a Syro-Arabic philosophy

By the first half of the 13th century, the Greco-Syrian philosophy exemplified in Dionysius bar Ṣalībī's commentary remains very much in evidence. Yet, in this period we also begin to see a growing indebtedness to Arabic models. The earliest known Syriac Christian to gesture towards Arabic philosophy while remaining firmly rooted in earlier traditions was Jacob bar Šakkō (d. 1241). Born in Barṭellā with the baptismal name Jacob, he would later take the name Severus upon his consecration as bishop of the Monastery of Mār Matay, near Mosul.[83] Details about his life and intellectual development are briefly related in Barhebraeus' *Ecclesiastical Chronicle*:

> "At that time there flourished Jacob, known as Severus, Bar Šakkō, bishop of the Monastery of Mār Matay. He possessed a sharp intellect and greatly benefited from the study of books. For he learned only grammar and the first book of logic[84] from Bar Zoʿbī, a Nestorian monk from the Monastery of Bēt Qōqē in Arbil, and received instruction in Arabic books of logic and philosophy from Kamāl al-Dīn ibn Yūnus, a preeminent philosopher of his time from Mosul. He [Bar Šakkō] composed the book that he named the *Dialogues*, in which he briefly treated various sciences. When the venerable patriarch Ignatius heard news of him, he desired to see him and sent for him. But when he [Bar Šakkō] set out, he fell ill on the road and turned back to Mosul where he passed away. He was brought to the Monastery of Mār Matay where he was buried in the year 1552 of the Greeks. He owned several books, all of which were placed in the residence of the governor of Mosul."[85]

83. See Schrier 1990, p. 218; Takahashi 2019, p. 86.

84. The Syriac is *ktābā qadmāytā da-mlīlūtā*, which could either signify the *Categories* or the *Isagoge*.

85. Barhebraeus, *Chronicon ecclesiasticum*, vol. 2, pp. 410-411: ܗܘܐ ܒܗܝܢ ܙܒܢܐ ܐܬܝ ܫܡܗ ܝܥܩܘܒ ܕܐܬܩܪܝ ܣܘܝܪܘܣ ܒܪ ܫܟܘ ܡܦܪܝܢܐ ܕܗܘ ܒܝܬ ܡܬܝ ܫܘܪܐ ܕܡܛܪܢܐ ܗܘ ܕܗܘ ܒܪ ܫܟܘ ܣܓܝ ܒܚܟܡܬܐ ܘܫܓܝ ܒܣܦܪ̈ܐ ܐܡ ܕܠܘܓܝܩܐ ܩܪܐ ܠܗ ܒܪ ܙܘ̇ܥܒܝ ܡܢ ܒܝܬ ܩܘ̈ܩܐ ܕܒܐܪܒܝܠ ܘܩܒܠ ܠܗ ܡܠܦܢܘܬܐ ܒܣܦܪ̈ܐ ܕܠܘܓܝܩܐ ܘܦܝܠܣܘܦܝܐ ܡܢ ܟܡܐܠ ܕܝܢ ܒܪ ܝܘ̈ܢܣ ܡܫܘܪ̈ܝܢ ܒܙܒܢܗ ܡܢ ܡܘܨܠ ܘܗܘ ܐܬܠܦ ܣܦܪܐ ܕܩܪܐ ܠܗ ܕܝܐܠܘܓ̈ܣ ܕܒܗ ܒܩܠܝܠ ܐܬܝ ܠܡܡܠܠ ܥܠ ܫܬ̈ܝ ܡܕ̈ܥ̈ܢ ܘܟܕ ܫܡܥ ܠܗ ܡܪܝ ܐܝܓܢܛܝܘܣ ܦܛܪܝܪܟܐ ܩܕܝܫܐ ܒܗ ܨܒ ܠܡܚܙܝܗ ܘܫܕܪ ܠܡܩܪܝܗ ܘܟܕ ܐܙܠ ܗܘ ܒܗ ܐܬܚܠܝ ܒܐܘܪ̈ܚܐ ܘܗܦܟ ܠܡܘܨܠ ܕܬܡ ܐܬܝ ܠܡܬܝ ܫܘܪܐ ܕܡܛܪܢܐ ܕܬܡ ܐܬܩܒܪ ܒܫܢܬ ܐ̈ܠܦ ܘܫ̈ܢ ܠܝܘ̈ܢ ܘܩܢܐ ܣܦܪ̈ܐ ܗܘ ܕܟܠ ܗܢܘܢ ܐܬܬܣܝܡܘ ܒܒܝܬ ܡܕܒܪܢ ܕܡܘܨܠ

Bar Šakkō's background suggests a strong grounding in both the traditional Syriac and Arabic sciences. His first teacher, John bar Zoʿbī, is remembered in the East Syrian tradition as one of its most foundational grammarians and theologians.[86] As for the Arabic side of Bar Šakkō's education, Kamāl al-Dīn ibn Yūnus (d. 1242) was one of the most important philosophers of his day, and a key figure in the dissemination of post-Avicennian thought.[87] Notable alumni of his circle included both Muslims and Christians, such as the famous Šīʿī polymath Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 1276),[88] the Muslim philosopher Aṯīr al-Dīn al-Abharī (d. 1262 or 1265, on whom more below),[89] and the Melkite Theodore of Antioch, who would later rise to prominence at the court of the Holy Roman Emperor Frederick Hohenstaufen II.[90]

It is hardly surprising, therefore, that we should find aspects of Muslim philosophy in Bar Šakkō's writings. Our main source for Bar Šakkō's philosophy is the *Book of Dialogues (Ktābā d-dīyālōgō)*. The work is divided into two books, the first on grammar, rhetoric, and poetics and the second on logic, ethics, mathematics, physics, and metaphysics.[91] Bar Šakkō wrote his *Dialogues* in question-and-answer form, a genre common to Syriac literature that emerged in late antiquity and enjoyed continued popularity in medieval times. For example, a generation prior to Bar Šakkō, the East Syrian Simon Šanqlāwī (d. early 13th century) composed a question-and-answer treatise on the computation of feast days for his disciple, John bar

ܟܬܒ ܥܠ ܡܫܐܠܬܐ ܡܫܠܡܢܝܬܐ ܡܢ ܟܬܒ ܝܘܚܢܢ ܒܪ ܙܘܥܒܝ . ܕܒܝܬ ܡܝܬܪ ܡܫܬܐܠ ܠܗ ܫܡܥܘܢ ܒܪ ܩܠܐ ܡܢ ܟܬܒ ܦܬܚ . ܘܡܢ ܕܫܡ ܫܠܝܚ ܩܕܡܝܐ ܕܫܡ ܒܝܬ ܡܕܪܫܐ ܕܡܘܨܠ ܠܟܠ ܡܕܝܢܬ ܐܠ ܫܪ . ܡܢ ܕܟܬܒ ܒܗ ܫܐܠ ܠܗ ܫܡܥܘܢ ܒܪ ܩܠܐ ܡܢ ܟܬܒ ܦܬܚ . ܘܡܢ ܕܫܡ ܫܠܝܚ ܩܕܡܝܐ ܕܫܡ ܒܝܬ ܡܕܪܫܐ ܕܡܘܨܠ ܠܟܠ ܡܕܝܢܬ ܐܠ ܫܪ .

86. See Baumstark 1922, pp. 310-311 and Brock 2011. ʿAbdīšōʿ bar Brīkā (d. 1318) enumerates Bar Zoʿbī's works in his famous *Catalogue of Ecclesiastical Writers* (*Fihrist al-muʿallifīn*, § 206.1139-1141).

87. None of Ibn Yūnus's works have come down to us, but details about his legacy and importance are recorded in Ibn Ḫallikān (d. 1282) in his biographical dictionary (*Wafayāt al-aʿyān*, vol. 5, pp. 311-318). On Mosul as a place where Avicennan philosophy had percolated into the *madrasah* system, see Endress 2006.

88. Endress 2006, p. 396.

89. Eichner 2008.

90. On the career of Theodore of Antioch, see Kedar & Kohlberg 1995 and Burnett 1995.

91. For a more detailed breakdown of this work's contents based on MS Göttingen Universitätsbibliothek 3 (orient. 18c), see Takahashi 2006, p. 366, note 4. For the edited parts of the *Dialogues*, see Takahashi 2019.

Zoʿbī.[92] It appears that Bar Šakkō was not entirely alone in using Syriac literary models to convey Arabo-Islamic knowledge: his contemporary, the West Syrian patriarch of Antioch John bar Maʿdanī (d. 1263), composed two Syriac poems on the descent of the soul modelled on Avicenna's *Al-Qaṣīdah al-ʿaynīyah* and *Risālat al-ṭayr*, each in the scale of Jacob of Serugh (i.e. in dodecasyllabic metre).[93] As Hidemi Takahashi has observed, Bar Šakkō's *Dialogues* combine materials from both earlier Syriac texts and more recent Muslim texts; its section on rhetoric, for example, draws heavily from Anthony of Tagrit (*fl.* 9th century), while parts of its minerology rely on al-Ḫwārizmī's *Mafātīḥ al-ʿulūm*, Faḫr al-Dīn al-Rāzī's *Mabāḥiṯ al-mašriqīyah*, and a common source used in Qazwīnī's *ʿAǧāʾib al-maḫlūqāt*.[94] In other instances, such as in his poetics, Bar Šakkō reproduces passages from a Syriac version of Aristotle.[95]

At first blush, Bar Šakkō's *Dialogues* seems like a loose jumble of sources.[96] A closer examination, however, reveals a more systematic approach. His use of Arabic scholarly literature in particular appears to have been motivated by exigency, which is to say that he only appears to employ an Arabic source where he believed a Syriac one to be lacking. A case in point is the *Dialogue*'s section on the *Isagoge* as compared to the same work's section on metaphysics. Recall that Bar Ṣalībī, despite writing from the high perch of the 12th century, worked within a paradigm of late antique translation and commentary, without recourse to Arabic models. Similarly, in Bar Šakkō's discussion of property, one of the five predicables discussed in the previous section, our author does not depart in any significant way from earlier Syriac sources, as we can see from the following correspondences between *Anonymus Vaticanus*, Bar Ṣalībī's *Organon* commentary, and the *Dialogues*:

92. Šanqlāwī, *Chronology*.

93. Edition in John bar Maʿdanī, *Mēmrē w-mušš̈ḥātā*, pp. 5-16 and 16-19.

94. Takahashi 2006. Similar observations of Bar Šakkō's were made by Ruska 1897, p. 145, cited in Takahashi 2006, p. 367. There is also the possibility of influence from al-Rāzī's *Mulaḫḫaṣ*, on which see *infra*.

95. See edition in Bar Šakkō, *Book of Dialogues*, ed. Margoliouth. As Hugonnard-Roche 2003, pp. 208-211 points out, it is unlikely that this version dated any earlier than the 9th century.

96. Such has been the assessment of Takahashi 2019, p. 87. Less charitably, Sprengling 1916, p. 293, describes Bar Šakkō's general method as "slipshod" and "harum-scarum."

Anonymus Vaticanus (ca. 9th-10th century)*	Scholion from *Organon comm.* of Bar Ṣalībī (d. 1191)**
ܐܝܟܢܐ ܡܢ ܠܐ ܟܠ ܙܒܢ ܡܫܚܩ ܡܫܬܡܥ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܢ ܫܚܩܐ ܐܡܪ ܠܐ ܟܠ ܙܒܢ ܕܠܐ ܟܠ ܙܒܢ ܫܚܩ ܐܠܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܛܒܝܥܐ ܕܫܚܩ ܟܕ ܨܒܐ ܕܐܢ ܗܘ ܕܐܢܫ ܕܟܕ ܨܒܐ ܫܚܩ

***Dialogues* of Bar Šakkō (d. 1241)**[***]

ܗܠܝܢ ܡܢ ܗܠ ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܟܠ ܚܕ ܡܢ ܐܢܘܢ ܐܝ ܠܐ ܐܠܐ ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܟܠ ܚܕ ܡܢ ܐܢܘܢ ܐܝ ܠܐ ܐܠܐ ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܟܠ ܙܒ

concerns things that are not subject to movement.[98] (The Syriac term, however, more commonly occurs in the context of any discourse about God and His relationship with the Word, on the one hand, and divinely inspired speech on the other.)[99] Other terms for metaphysics in Syriac include *yullpānā d-bātar kyānāyātā* (analogous to the Arabic *mā baʿd al-ṭabīʿīyāt*), which George of the Arabs uses when discussing the culmination of the philosophical curriculum,[100] and *mēhṭāṭāpūsīqē* (from μετὰ τὰ φυσικά),[101] though neither appear in Bar Šakkō's *Dialogues*.

As I mentioned in my introduction, this section in the *Dialogues* serves as an interesting case study because, unlike logic, there is no evidence of a continuous Syriac translation and commentary tradition surrounding Aristotle's *Metaphysics*. Known exceptions include Ḥunayn ibn Isḥāq's translation of Book *Lambda* into Syriac, though there is no evidence of a Syriac version before his time.[102] One explanation for this dearth is that the late antique schoolmen of Qennešrē were never in need of any such translation. John Watt and Daniel King have suggested that logical

98. See the explanation of Aristotle's *metaphysics* by Nicolaus of Damascus; Nicolaus Damascenus, *On the Philosophy of Aristotle*, p. 75 (text): "The theoretical discourse of philosophy is divided into three parts: the physical, which deals with things subject to movement; the theological, which he says concerns things that are not subject to movement; and the mathematical, which he calls an intermediary between these things" (ܗܘ ܕܡܬܐ ܡܬܝܠ ܐܦ ܗܘ ܕܐܡܪ ܕܠܐ ܡܬܬܙܝܥ ܡܢ ܡܬܬܙܝܥ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܕܠܐ

works made up the core of translations from Greek to Syriac due to their usefulness as introductions to the study of philosophy; since many educated Syriac Christians in late antiquity were bilingual, the rest of the Aristotelian corpus, including the *Metaphysics*, could be accessed in the original Greek.[103] The Syriac versions of Ḥunayn and others were once assumed to be intermediaries for Arabic translations. However, John Watt has convincingly argued that these Greco-Syriac translations were produced for wealthy Christian patrons who no longer possessed knowledge of Greek, thereby explaining why a Syriac version of the *Metaphysics* only appeared later.[104] Indeed, the lack of a Syriac version of the *Metaphysics* did not prevent Jacob of Edessa from writing his *Encheiridion*, an explanation of metaphysical terms, often with reference to their Greek equivalents.[105] Further indication of an earlier interest in the non-logical parts of the Aristotelian discipline comes from the translation of Nicolaus of Damascus' (d. 4 BCE) explanation of the *Physics*, *Metaphysics*, *De Caelo*, and *De Generatione et Corruptione*—though yet again, it is likely that these were 9th-century translations by Ḥunayn.[106] In any case, such Syriac texts in late antiquity and the early Middle Ages were far outnumbered by prolegomena and commentaries on logical topics.[107]

It is for these reasons, then, that we begin to see an indebtedness to the Arabic metaphysical tradition among later medieval Syriac writers. Before delving into the metaphysics of Bar Šakkō's work, it is necessary to give a general outline of how the field had changed by his time. A key moment was Avicenna's radical exegesis and later revision of this science as it had come down to him via the Alexandrian commentators and their heirs in the Islamicate world.[108] In the 12th and 13th centuries, an intellectual landscape emerged in which Avicenna eventually became the prime representative of the Peripatetic tradition. Thus, it was Avicenna's texts, not Aristotle's, that

103. Watt 2011, pp. 31-32; Watt 2017, p. 188; and King 2015, pp. 4-5.

104. Watt 2014.

105. For instance, Jacob says of φύσις: "The name 'nature' *(kyānā)*, as in the Greek language, is said of that which is generated, that is, comes into being" (ܟܝ ܥܡܟ ܗܘ ܕܐܬܝ ܠܗ ܡܢ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܒܝܘܢܝܬܐ

were more commonly the subjects of commentary.[109] Avicenna's advances in metaphysics were especially difficult to ignore. In his *Kitāb al-Šifāʾ* ("Book of the Cure"), he combined the approaches of Aristotle, al-Kindī, and al-Farābī to posit that metaphysics has a subject matter *(mawḍūʿ)* and an object of research (or "thing sought," *maṭlūb*). The former is being *qua* being *(al-mawǧūd bi-mā huwa mawǧūd)*, and the latter is the establishment of a First Cause.[110] Thus, in Avicenna's scheme, metaphysics sets out the subject matter of being and its modalities (substance and accident; prior and posterior; cause and effect; contingency and necessity, etc.) and culminates in the thing sought, which is a First Cause, variously known as the Necessary of Existence *(wāǧib al-wuǧūd)* or God.[111] A central feature of Avicenna's ontology is the causal relationship between this First Cause and other beings in the universe.[112] Departing from Aristotle, Avicenna held that the First Cause was not a First Unmoved Mover, since such a transcendent being must be entirely set aside from the physical world of motion.[113] Rather, God is an emanating principle from Whom all beings derive their existences, in an eternal procession of effects, in both the celestial and sublunar realm.[114] (Avicenna's belief in eternal instauration is one of the reasons behind his rejection of *ex nihilo* creation, an issue that I will not address here.)[115] A further feature of Avicenna's metaphysics is what Olga Lizzini has termed its "ethical dimension."[116] Through the Neoplatonist concept of emanation, Avicenna explains God's eternal causation of existence as one of goodness and generosity, which finally

109. Famously, Michot 1993 labelled this phenomenon "la pandémie avicennienne," particularly in the context of Muslim theologians *(mutakallimūn)* who throughout the 11th and 12th centuries felt increasingly compelled to respond to such philosophical doctrines as the eternity of the universe. For a survey of commentaries on Avicenna's *Al-Išārāt wa-al-tanbīhāt* from the 12th to 13th century, see Wisnovsky 2013, p. 352.

110. Bertolacci 2006, pp. 116-126. There has been some conjecture about where precisely in the *Šifāʾ* Avicenna demonstrates the existence of God. For a recent conspectus of the debate, see De Haan 2016.

111. Bertolacci 2006, pp. 126-131.

112. On the "God-World" relationship in Avicenna, see Lizzini 2013.

113. Gutas 2014, pp. 296-300. See also Brown 1972, who views Avicenna's critique of those who extrapolate the existence of a First Cause from nature as one of the issues that brought him into conflict with the Christian Peripatetics of Baghdad.

114. On Avicenna's emanationist cosmology—inherited from the late ancient and early medieval commentators—and its impact on his metaphysics, see Janssens 1997.

115. On which see Lizzini 2014, pp. 253-254. For a summary of Avicenna's proofs for the world's eternity in his natural philosophy, see McGinnis 2012, pp. 75-77.

116. Lizzini 2014, p. 241.

leads him to subjects like providence, theodicy, eschatology, and even discussions of prophethood and divine inspiration.

One further legacy of Avicenna is the profusion of encyclopaedic philosophical writing that emerged after his death, exemplified by such works as his *Šifāʾ* ("Cure"), *Naǧāt* ("Safety"), and *al-Išārāt wa-l-tanbīhāt* ("Pointers and Admonitions").[117] Important *summae* by post-Avicennian Muslim thinkers were produced by Abū Ḥāmid al-Ġazālī (d. 1111),[118] Faḫr al-Dīn al-Rāzī (d. 1210),[119] and Aṭīr al-Dīn al-Abharī (d. 1262-1265).[120] These condensed presentations of Avicennian philosophy typically begin with the various branches of logic and end in metaphysics and philosophical theology, the latter consisting of the branches of metaphysics concerned with issues such as God's unity, attributes, and actions.[121]

To be sure, many of these features are present in Bar Šakkō's metaphysics. Yet, Bar Šakkō does not replicate the exact order of subjects from any one work by Avicenna; after all, his *Book of Dialogues* was his own composition, not a translation. Rather, the structure of the *Dialogues* follows that of Arabic philosophical *summae* broadly speaking: although the Arabic philosophers of Bar Šakkō's time were working within a Peripatetic framework, they tended to follow a tripartite (and sometimes bipartite) structure that had been developed by Avicenna and reworked by his successors. Moreover, in line with post-Avicennan thinkers, Bar Šakkō condenses and systematises Avicenna's metaphysical system, thereby suggesting it was the ideas of Avicenna rather than the base text of Aristotle's *Metaphysics* that he sought to make accessible. We are able to see just how far Bar Šakkō's *Dialogues* had come from Aristotle when we compare it alongside Aristotle's *Metaphysics*, Avicenna's *Šifāʾ*, and post-Avicennian philosophical *summae*. For an example of the latter, I have used one important *summa* by Bar Šakkō's contemporary and fellow alumnus of Ibn Yūnus' circle Aṭīr al-Dīn al-Abharī, entitled *Hidāyat al-ḥikmah* ("Guide to Philosophy"). The table below does not mean to illustrate exact correspondences but rather how Bar Šakkō's method of

117. To my knowledge, the most comprehensive genre study on the Arabic philosophical *summa* has been by Eichner 2009, who argues that the all-pervasive spread of Avicennism from the 11th century and beyond was facilitated by the encyclopaedic activities of Muslim philosophers. Most prominent in this process included Faḫr al-Dīn al-Rāzī, on whom see Eichner 2009, pp. 31-71.

118. *Ibid.*, pp. 11-23.

119. *Ibid.*, pp. 31-46.

120. *Ibid.*, pp. ix-x.

121. On these texts' structures and epistemological concerns, see Eichner 2009, pp. 3-9 and 46-60.

exposition moved on considerably from Aristotle by employing the subject divisions of Arabic *summae*.

Aristotle's *Metaphysics**	**The *Šifāʾ* of Avicenna (d. 1037)****	**The *Dialogues* of Bar Šakkō (1241)*****	**Aṯīr al-Dīn al-Abharī (d. 1265)******
[1. Subject Matter and Object of Investigation]			
Book 1 (A): On the Subject Matter and Subject of Investigation of Metaphysics.	Book 1: On the Subject Matter and Subject of Investigation of Metaphysics.	Question 1: What are the Subjects of Metaphysics?	---
[2. Core Subjects of Being]			
Book 2 (α): Principles of Physics.	Book 2: On Substance and its Divisions.	Question 2: How is the Existent Divided into Substance and Accident?	1.1: On the Universal and the Particular.
Book 3 (B): Fourteen Aporias.	Book 3: On the Rest of the Nine Categories	Question 3: What is Universal and what is Particular?	1.2: On the One and the Many.
Book 4 (Γ): Logic of Being and Its Principles.	Book 4: On Prior and Posterior; Potency and Impotence; Complete and Incomplete.	Question 4: How is the Existent said to be Perceptible and Intelligible?	1.3: On the Prior and the Posterior.
Book 5 (Δ): Definitions of Metaphysical terms.	Book 5: On Common Matters (i.e. Accidents belonging to Existence).	Question 5: How Many Ways is "One" and "Many" Said?	1.4: On the Eternal and the Originated.
Book 6 (E): On the Hierarchy of Sciences and the Superiority of the Study of First Causes and Being *qua* Being.	Book 6: On Causes and States.	Question 6: How Many Ways is "Prior" and "Posterior" Said?	1.5: On Potentiality and Actuality.
Book 7 (Z): Substance.	Book 7: On Unity and Multiplicity.	Question 7: How Many Ways is "Cause" and "Effect" Said?	1.6: On Cause and Effect.
Book 8 (H): Matter.		Question 8: What is the Necessary and Contingent *qua* Being?	1.7: On Substance and Accident.
Book 9 (Θ): Potentiality and Actuality.			
Book 10 (I): The One and the Many.			
Book 8 (H): Matter.			
Book 9 (Θ): Power and Entelechy.			

Aristotle's *Metaphysics**	**The *Šifāʾ* of Avicenna (d. 1037)****	**The *Dialogues* of Bar Šakkō (1241)*****	**Aṯīr al-Dīn al-Abharī (d. 1265)******
Book 10 (I): The One and the Many.			
Book 11 (K): Being and Becoming.			
[3. Theological/ethical Subjects]			
Book 12 (Λ): Motionless Substances and the Prime Mover	Book 8: On the First Principle of Existence (or Necessary of Existence) and His Attributes.	Question 9: Is the Necessary by Virtue-of Itself One or Many?	2.1: On the Proof of the Necessary-by-Virtue-of-Itself.
Books 13 (N) & 14 (M): The Metaphysics of Numbers.	Book 9: On the Emanation of things from the First Principle and their Return to Him (e.g. Celestial Bodies, Divine Intellection, Good and Evil, etc.).	Question 10: What is it that always Accompanies the Necessary of Existence?	2.2-3: On the fact that the Existence of the Necessary of Existence is [the Same as] Its Essence.
	Book 10: Eschatology, Proof of Prophecy, Universal Laws, and the Imamate.	Question 9: Is the Necessary-by-Virtue-of-Itself One or Many?	2.4: On the Oneness of the Necessary of Existence.
	Book 8: On the First Principle of Existence (or Necessary of Existence) and His Attributes.	Question 10: What is it that Always Accompanies the Necessary of Existence?	2.5: On the Fact that the Necessary of Being is Necessary in Every Respect.
	Book 9: On the Emanation of things from the First Principle and their Return to Him (e.g. Celestial Bodies, Divine Intellection, Good and Evil, etc.).	Question 11: Where is it Known that Between the Necessary of Existence and the Material World, there are Several Intellects?	2.6: On the Fact that Contingent Beings do not partake in the Existence of the Necessary of Existence.
		Question 12: What is the Cause of Various Images Perceived During Sleep?	2.7-9: On the Knowledge of the Necessary of Existence.
		Question 13: What is the Cause of Prophecies and Visions?	2.10: On the Fact that God is Beneficent.
		Question 14: What is the Cause of Miracles and Signs?	3.1-4: On Intellects.

Aristotle's *Metaphysics*	**The *Šifāʾ* of Avicenna (d. 1037)**	**The *Dialogues* of Bar Šakkō (1241)**	**Aṯīr al-Dīn al-Abharī (d. 1265)**
		Question 15: What is the Good Life in which the Soul Delights after its Separation upon Death, and What is Goodness?	4.1: The Fate of the Soul after Death.
* Cf. Summary of Aristotle's *Metaphysics* in BERTOLACCI 2006, p. 149.	** Ibn Sīnā, *Al-Šifāʾ: al-Ilāhīyāt*.	*** MS Göttingen Universitäts-bibliothek 3 (orient. 18c), ff. 326v-339r.	**** Al-Abharī, *Hidāyat al-ḥikmah*, pp. 183-201.

As can be observed from the above table, therefore, Bar Šakkō orders his subjects according to a typically post-Avicennian template: he begins by outlining the subject matter and goal of the metaphysics; moves to the properties of existence; and ends in a discussion of the Necessary of Existence, His attributes, and His providential relationship with contingent beings (i.e. the world). Moreover, like al-Abharī's *Hidāyah*, the *Dialogues*' structure suggests that Bar Šakkō was attempting to offer a condensed presentation of Avicennian metaphysics, which in turn suggests that the popular genre of philosophical compendia was beginning to permeate the Syriac tradition, much as late antique genres of commentary and prolegomena literature had done in previous centuries.

A closer examination of Bar Šakkō's ontology reveals further departures from earlier Syriac models of philosophical exposition. This is immediately apparent in his discussion of substance. In line with Aristotle, Syriac Christian late antique writers such as Jacob of Edessa tended to translate the Greek οὐσία as *ʾītūtā*, lit. "being," which, he points out, differs somewhat from the Greek *hāy dī-ʾtawhy* (i.e. τὸ εἶναι, "that which is"), but carries the same meaning.[122] Moreover, the term *ʾītūtā* could also be applied to

122. Jacob of Edessa, *Ἐγχειρίδιον*, p. 115: "The term *ʾūsīya* is said of that which exists, according to the Greeks, and is in no way different from the term "being" which is used according to the Syrians" (ܗܝܢ ܕܡܬܐܡܪ ܐܘܣܝܐ ܥܠ ܗܘ ܕܡܫܬܟܚ ܘܠܝܬ ܒܗ ܫܘܚܠܦܐ ܡܢ ܡܠܬܐ ܕܐܝܬܝܘܬܐ ܕܡܬܐܡܪ ܥܠ ܡܠܬܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܗܝܢ ܕܡܬܐܡܪ ܥܡ ܡܠܬܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܣܘܪܝܝܐ). For a lengthy discussion of Jacob's philosophical vocabulary for being, see HUGONNARD-ROCHE 2006. In the East Syrian tradition, see, for example, Sylvanus of Qardu, who defines *ʾūsīya* in the following way: "*ūsīya* is a Greek term that we [Syrians] call 'nature' *(kyānā)*. It is the essence *(ʾītūtā)* common to every nature." (ܐܘܣܝܐ ܡܠܬܐ ܝܘܢܝܬܐ ܗܝ ܕܐܢܚܢ ܐܡܪܝܢ ܥܠܝܗ ܟܝܢܐ ⁘ ܗܝ ܐܝܬܘܬܐ ܕܟܠ ܟܝܢܐ ܒܪܝܬ ܟܠ ܟܝܢܐ ⁘

the divine substance in many Syriac theological discourses.[123] Bar Šakkō, however, commences his discourse on substance by discussing classically Avicennian modalities of contingency and necessity: if something is receptive to non-existence (*glīzūtā*, lit. "privation") and requires something external for its coming into being, then it is a contingent being in its essence *(metmaṣṣyānā l-yāteh*, from the Arabic *mumkin bi-ḏātihi).*[124] If it is not receptive to non-existence and requires nothing else in order to subsist, then it is a Necessary of Existence by virtue of itself *(ʾālṣay ʾītūtā l-yāteh*, from the Arabic *wāǧib al-wuǧūd)*[125]—the operative word for God in most post-Avicennian discourses.[126] In this scheme, anything that is receptive to non-existence falls under substance and accident. Once stating that only contingent beings fall under substance, Bar Šakkō goes on to say that "when a substance comes into being, it is not in a subject" *(kad ʾīteh hāwyā ʾītāh lā b-haw d-sīm).*[127] The implication here is that the Necessary of Existence cannot be a substance due to never having come into being; rather It always was, is, and will be. This departure from Aristotle's ousiology is an important component of Avicenna's ontological system. Since substance is a category that is said of a thing, even the very notion of "not-being-in-a-subject" becomes inapplicable to God, due to His being ineffable.[128] Herein lies a further Avicennian doctrine: that essence and existence are identical in the Necessary of Existence, since an essence only acquires existence when brought into being. However, because the Necessary of Existence

ܡܫܬܥܝ ܐܝܬܝܐ ܕܠ ܐܝܬ ܠܗ ܐܝܬ ܒܟ ܡܫܬܥܝ); in Theodore bar Kōnī, *Liber scholiorum*, Syriac ed. p. 56; French transl. p. 47.

123. Two notable instances come from the use of *ʾītūtā* in Sergius of Rešʿaynā's translation of the Pseudo-Dionysian corpus, on which see Fiori 2011, pp. 190-191 (in reference to the term "super-substance," υπερούσιος/*l-ʿel men ʾītūtā*). Similar usage is found in the 11th-century *Cause of all Causes* when describing the emanation of noetic light onto the Seraphim: "This tenth rank of angels is most sublime of them all and is the first to receive the divine gifts and lordly bestowals that flow forth from the eternal substance" (ܡܢ ܒܝܬ ܐܠܗܐ ܕܡܬܦܫܛܝܢ ܘܡܬܦܠܓܝܢ ܒܟܠ ܙܒܢ ܕܡܢ ܐܝܬܘܬܐ ܕܠܥܠܡ ܡܢ ܒܝܬ ܐܠܗܐ ܕܡܬܦܫܛ ܘܡܬܦܠܓ ܒܟܠ ܙܒܢ ܕܡܢ ܐܝܬܘܬܐ ܕܠܥܠܡ); *Causa causarum* 116.11-12.

124. MS Göttingen Universitätsbibliothek 3 (orient. 18c), f. 327v col. a.

125. *Ibid.*, ff. 327v col. a-b and 330r col. a-b.

126. As Adamson 2013 points out, Avicenna only reveals the Necessary of Existence to be God after having demonstrated the divine attributes implied by such a being's existence.

127. MS Göttingen Universitätsbibliothek 3 (orient. 18c), f. 327v, col. a-b.

128. On God's not being a substance in Avicenna, see Morewedge 1972, p. 430 and Leganhausen 2013, esp. p. 122.

is Its own cause, Its existence and essence are one and the same.[129] This essence-existence distinction would gradually become a *communis opinio* among Arabic philosophers in the post-Avicennian world.[130] Although Bar Šakkō does not systematically outline this distinction, he later states in his *Dialogues* that the Necessary of Existence is not a substance because He does not possess a quiddity—the implication being that he has no quiddity outside His existence.[131]

Further indicative of Bar Šakkō's adaptation of Arabic models is his discussion of priority and posteriority. Here, he is not only interacting with the writings of Avicenna but also with the Avicennian tradition more broadly, particularly with the genre of philosophical *summa*-writing. Once again, it is unclear whether Bar Šakkō is directly borrowing from any one text, but what is certain is that he is working within a decidedly post-Avicennian framework. Al-Rāzī in his *Mulaḫḫaṣ fī al-ḥikmah* and al-Abhārī in his *Hidāyat al-ḥikmah* enumerate five kinds of priority: (i) by time; (ii) by nature; (iii) by order; (iv) by pre-eminence; and (v) by causality—each of which are explained with examples.[132] Bar Šakkō delineates five types of priority of similar kind, though he appears to use his own examples. Priority by nature, for instance, is said by al-Rāzī and al-Abharī to be when the posterior cannot exist except when the prior exists with it, while the prior may exist without the posterior, such as the priority of the number one to the number two—thereby expressing the Avicennian notion that the prior and posterior are coeval, and yet one is prior to the other in terms of its ontological necessity.[133] Bar Šakkō follows the same reasoning when describing natural priority, only in this case he uses the example of "animal" being prior to "bull" or "horse," for there can be no species of horse or bull without the genus animal, while this is not the case in the

129. For the contours of this philosophical doctrine, see Goichon 1937; Wisnovsky 2003, pp. 145-180; Bertolacci 2012.

130. Benevich 2017, p. 212.

131. MS Göttingen Universitätsbibliothek 3 (orient. 18c), f. 333r col. a: "Just as [the Necessary] is not said to be an accident, so too it is not said to be a substance, because a substance is a quiddity which, when it comes into being in actuality [lit. perceptibly], is not in a subject. The Necessary-by-Virtue-of-Itself does not possess a quiddity; therefore, it is not a substance" (ܟܡܐ ܕܠܐ ܐܡܝܢ ܥܠ ܟܡܐ ܕܠܐ ܐܡܝܢ ܥܠ ܓܘܫܡܐ ܕܠܐ ܐܡܝܢ ܥܠ ܡܕܡ ܕܐܝܬ ܒܗ ܡܗܘܬܐ ܕܡܬܬܪ ܒܐܝܬܘܬܐ ܒܦܥܠ

converse.[134] There is also some suggestion that Bar Šakkō chose examples that better spoke to his Syriac readers. For example, when al-Rāzī and al-Abharī speak of priority by order, they deploy the example of rows in a mosque, each differing in priority relative to its closeness to the *miḥrāb*. Bar Šakkō, on the other hand, uses the example of the position of a proem of a *mēmrā* or narrative *(taśʿītā)* relative to the rest of the work.[135] As for posteriority, like al-Abharī (but unlike al-Rāzī), Bar Šakkō simply ends his discussion by stating that posteriority is simply the opposite of priority.[136]

Again, whether or not there is a direct relationship between the *Dialogues* and any one of these texts is unclear. But what can be ascertained with greater certitude is that Bar Šakkō's metaphysics belong to a much more current genre of philosophical discourse than does his logic. We previously observed that his exposure to Islamicate learning would have begun in Mosul, where he came into contact with Kamāl al-Dīn ibn Yūnus and his circle. It is important to bear in mind that Mosul served not only as a node in the diffusion of Avicenna's philosophy in the Islamicate world; as Gerhard Endress has shown, it was also a place where the works of post-Avicennian thinkers like Faḫr al-Rāzī were read and taught.[137] We should, therefore, begin to see Syriac writers like Bar Šakkō as more than simply emulators

134. MS Göttingen Universitätsbibliothek 3 (orient. 18c), f. 330r col. a: "By nature is said when a thing is prior to another whose existence, when it exists, is not necessary. However, the existence of the thing prior to it, when this exists, is necessary. For example, when an animal exists, it is not necessary that it be a bull or a horse, but by every means necessary that it be an animal" (ܩܕܡ ܕܒܛܒܥ ܐܡܪ ܥܠ ܕܡܕܡ ܕܠܐ ܐܝܬ ܒܗ ܡܬܝ ܠܐ ܐܝܬ ܕܡܕܡ ܐܝܬ ܒܗ ܡܬܝ ܠܐ ܐܝܬ ܕܡܕܡ ܕ

of Arabic philosophers, but rather as part of a wider and more inclusive reception history of Arabic philosophy. Bar Šakkō may well have been reading Avicenna directly, but it is equally probable that he accessed his metaphysics through such post-Avicennian summaries as had become popular during his time, much as students today might attempt to understand the works of important philosophers through secondary sources.

Towards a history of Syro-Arabic philosophy

It is clear from the foregoing that there was a discernible change in the philosophical praxis of the West Syrian Church between the mid-12th and first half of the 13th century. During Dionysius bar Ṣalībī's ecclesiastical career, the logical curriculum of Qennešrē held strong, and continued to do so during Jacob bar Šakkō's time. There is no reason to believe that either writer felt compelled to add to this corpus; like the West Syrian scholarchs before them, the curriculum was regarded as a complete system of logic and an important component of any good church education, despite its official designation as a "profane science" *(yullpānā barrāyā)*. However, by the early second millennium, this curriculum could no longer be considered complete in other respects. Due to disappearance of Greek literacy in the West Syrian Church well before Bar Ṣalībī's lifetime, certain areas of the Aristotelian curriculum could no longer be accessed, since it was mainly logical works that had been translated in the late antique period (with the exception of those produced during the ʿAbbāsid period). Moreover, certain texts such as the *Posterior Analytics* were certainly known and appreciated, yet, based on Bar Ṣalībī's testimony, few reliable witnesses to this part of the *Organon* had become available to the writers of the "Syriac Renaissance." In the case of metaphysics, it is likely that even fewer, if any, Syriac translations and commentaries had come down to later medieval writers—and thus it was necessary for Bar Šakkō to draw upon the wellspring of Islamic science with which he had come into contact earlier in his life.

Thus the transfer of Arabic scholarly literature into Syriac was piecemeal. As we have seen, the logical part of Bar Šakkō's *Dialogues* remains faithful to the late antique tradition, while his metaphysics takes more readily from the post-Avicennian landscape of his day. It is possible to frame this process as more than one of mere borrowing; Bar Šakkō included some Arabic material and excluded others based on what he believed was wanting in his Church's tradition. Nor was his use of Arabic scholarly material a case of passive exposure. Like his contemporaries in the circle of Ibn Yūnus, Bar Šakkō was imbibing a curriculum of post-Avicennian philosophy through the popular literary medium of philosophical *summae*

that made Peripatetic philosophy more accessible—in much the same way that Syriac-speaking Christians in late antiquity accessed Aristotle through the genre of Alexandrian commentary and prolegomena. As such, it is possible to see Bar Šakkō as participating in an active tradition of philosophical exposition that in many ways ran parallel to the labours of his Muslim counterparts. The instrumentalisation of Arabic learning would continue apace under Il̲ḫānid rule—but that is another paper for another time. For now, I hope to have contributed to our understanding of a much-neglected scholarly tradition.

Bibliography

ʿAbdīšōʿ Bar Brīkā, *Fihrist al-muʾallifīn* : Yūsuf Ḥabbī (ed. & transl.), ʿAbdīšōʿ Bar Brīkā, *Fihrist al-muʾallifīn,* Baghdad, 1986.

Al-Abharī, *Hidāyat al-ḥikmah* : Abdullah Yormaz (ed.), "Hidâyetü'l-hikme'nin Tenkitli Nešri," *M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 34, 1, 2008, pp. 145-202.

Al-Abharī, *Īsāġūǧī* : Maḥmūd Ramaḍān al-Būṭī (ed.), *Muġnī l-ṭullāb: šarḥ matn Īsāġūǧī*, Damascus, 2003.

Alexander of Aphrodisias, *In Aristot. Topic. libros* : Maximillian Wallies (ed.), *In Aristotelis topicorum libros octo commentaria*, Berlin, 1891 (Commentaria in Aristotelem Graeca 2, 2).

Ammonius, *In Porph. Isag.* : Adolph Busse (ed.), *Ammonii in Porphyrii Isagogen sive V Voces*, Berlin, 1891 (Commentaria in Aristotelem Graeca 4, 3).

Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction* : Michael Chase (transl.), *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, London, 2019 (Ancient Commentators on Aristotle).

Anonymus Vaticanus, *Commentarium* : *Der Commentar des Anonymus Vaticanus*, in Anton Baumstark (ed. & transl.), *Aristoteles bei den Syrern vom V.-VIII. Jahrhundert*, Leipzig 1900, pp. ܣܡ-ܠ (text) and 148-156 (transl.).

Barhebraeus, *Book of First Philosophy* : Yousef Kouriyhe (ed.), *Das Buch der Ersten Philosophie aus dem Kompendium* Rahm der Weisheit „Butyrum Sapientiae" *des Bar Hebräus: Edition und Übersetzung*, Dissertation, Free University of Berlin, 2010.

Barhebraeus, *Chronicon ecclesiasticum* : Joannes Baptista Abbeloos & Thomas Joseph Lamy (ed. & transl.), *Gregorii Barhebræi Chronicon ecclesiasticum*, Paris, 1872-1877.

Barhebraeus, *Nomocanon* : Paul Bedjan (ed.), *Nomocanon Gregorii Barhebræi*, Paris, 1898.

Bar Šakkō, *Book of Dialogues* :
- David Margoliouth (ed.), *Analecta orientalia ad Poeticam Aristoteleam*, London, 1887, pp. ٧٧-٧٩.
- Giuseppe Furlani (transl.), "La logica del Libro dei Dialoghi di Severo bar Shakkô di Severo bar Shakkô," *Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti* 9, 11 [86, 2], 1926-1927, pp. 289-348.

Bar Ṣalībī, *Commentarii in Evangelia* : Jaroslav Sedaček & Jean Baptiste Chabot (eds.), *Dionysii bar Ṣalībī Commentarii in Evangelia. 1, 1-2*, Paris – Louvain, 1906-1922 (CSCO 2, 98 & 85, Scriptores Syri 40).

Causa causarum : Carl Kayser (ed.), *Das Buch von der Erkenntniss der Wahrheit oder der Ursache aller Ursachen*, Leipzig, 1889.

David, *In Porph. Isag.* : Adolph Busse (ed.), *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen Commentarium*, Berlin, 1904 (Commentaria in Aristotelem Graeca 18, 2).

David, *Prolegomena philosophiae* : Adolph Busse (ed.), *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen Commentarium*, Berlin, 1904 (Commentaria in Aristotelem Graeca 18, 2).

Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* : Herbert Strainge Long (ed.), Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, Oxford, 1966.

Al-Fārābī, *Īsāġūǧī* : Douglas Dunlop (ed. & transl.), "Al-Fārābī's *Eisagoge*," *Islamic Quarterly* 3, 2, 1956, pp. 118-138.

Al-Fārābī, *Kitāb al-alfāẓ al-mustaʿmalah fī l-manṭiq* : Muḥsin Mahdī (ed.), *Kitāb al-alfāẓ al-mustaʿmalah fī l-manṭiq*, Beirut, 1968.

George of the Arabs, *Second book of the Prior Analytics* : Giuseppe Furlani (ed.), "Il secondo libro dei Primi Analitici di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni," *Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 4, 6, 3, 1937, pp. 233-287.

Ḥunayn ibn Isḥāq, *On his Galen Translations* : John Lamoureaux (ed. & transl.), *Ḥunayn ibn Isḥāq on his Galen Translations*, Provo, 2016 (Eastern Christian Texts 3).

Ibn Abī Uṣaybiʿah, *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ* : Nizār al-Riḍā (ed. & transl.), Aḥmad ibn al-Qāsim ibn Abī Uṣaybiʿah, *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*, Beirut, 1998.

Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-aʿyān* : Iḥsān ʿAbbās (ed.), Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-aʿyān wa-anbāʾ al-zamān*, Beirut, 1972.

Ibn al-Nadīm, *The Fihrist* : Bayard Dodge (transl.), *The Fihrist of al-Nadīm: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, New York, 1970.

Ibn Sīnā, *Al-Šifāʾ: al-Ilāhīyāt* : Michael Marmura (ed. & transl.), Avicenna, *The Metaphysics of the Healing (Al-Šifāʾ: al-Ilāhīyāt): A Parallel English-Arabic Text*, Provo, 2005.

Ibn Sīnā, *Manṭiq al-šifāʾ* : Ibrahim Madkūr (ed.), Abū ʿAlī al-Ḥusayn ibn Sīnā, *Manṭiq al-šifāʾ*, Cairo, 1970.

Ibn al-Ṭayyib, *Commentary on Porphyry's Eisagoge* :
- Kwame Gyekye (ed.), *Arabic Logic: Ibn al-Ṭayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge*, Beirut, 1978.
- Kwame Gyekye (ed.), Abū l-Faraǧ ibn al-Ṭayyib, *Tafsīr kitāb Īsāġūǧī li-Furfūriyūs*, Beirut, 1975.

Jacob of Edessa, *Ἐγχειρίδιον* : Giuseppe Furlani (ed. & transl.), "L'*Ἐγχειρίδιον* di Giacomo d'Edessa nel testo siriaco," *Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* VI, 4, 1928, pp. 222-249.

John bar Maʿdanī, *Mēmrē w-mušš̈ḥātā* : Yuhanna Dolabani (ed.), Yoḥannan Bar Maʿdanī, *Mēmrē w-mušḥātā*, Jerusalem, 1980.

John Philoponus, *In Aristotelis analytica priora commentaria* : Maximillian Wallies (ed.), *Johannis Philoponi In Aristotelis analytica priora commentaria*, Berlin, 1905 (Commentaria in Aristotelem Graeca 13, 2).

Al-Kindī, *On First Philosophy* : Alfred Ivy (transl.), *Al-Kindi's Metaphysics: A Translation of Yaʿqūb ibn Isḥāq al-Kindī's Treatise "On First Philosophy,"* Albany, 1974.

Michael the Syrian, *Chronicle* : Jean-Baptiste Chabot (ed. & transl.), *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, Paris, 1899-1910.

Nicolaus Damascenus, *On the Philosophy of Aristotle* : Hendrik Joan Drossart Lulofs (ed. & transl.), *Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle: Fragments of the First Five Books Translated from the Syriac with an Introduction and Commentary*, Leiden, 1965 (Philosophia Antiqua 13).

Pauli Persae logica : Pieter Land (ed.), *Anecdota Syriaca*, vol. 3-4, 1870, pp. 1-32.

Porphyry, *Introduction* : Jonathan Barnes (transl.), *Porphyry: Introduction*, Oxford, 2003 (Clarendon Later Ancient Philosophers).

Porphyry, *Isagoge et In Aristotelis Categorias* : Adolph Busse (ed.), *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias*, Berlin, 1887 (Commentaria in Aristotelem Graeca 4.1).

Probus, *Commentary on the Isagoge* : Birmingham, Cadbury Research Library, Mingana Syr. 606.

Pseudo-Aristotle, *De Mundo* : Paul de Lagarde (ed.), *Analecta Syriaca*, Leipzig, 1858, pp. 134-158.

Pseudo-Michael Bādōqā, *Liber definitionum et divisionum* : Giuseppe Furlani (ed. & transl.), "Libro delle definizioni e divisioni di Michele l'Interprete," *Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 6, 2, 1926, pp. 1-94.

Pseudo-Plato, *Definitiones* : John Burnet (ed.), *Platonis Opera. 5*, Oxford, 1907.

Al-Rāzī, *Al-Mulaḫḫaṣ fī l-ḥikmah wa-l-manṭiq* : MS Leiden or. 132.

Šanqlāwī, *Chronology* : Friedrich Müller (ed.), *Die Chronologie des Simeon Šanqlâwâjâ*, Leipzig, 1889.

Theodore bar Kōnī, *Liber scholiorum* : Robert Hespel (ed. & transl.), Théodore bar Koni, *Livre des scolies (recension d'Urmiah). Les collections annexées par Sylvain de Qardu*, Lovanii, 1984 (CSCO 464-465, Scriptores Syri 197-198).

Timothy the Great, *Letters* : Martin Heimgartner (ed. & transl.), *Die Briefe 42-58 des Ostsyrischen Patriarchen Timotheos I*, Louvain, 2012 (CSCO 644-645, Scriptores Syri 248-249).

Modern studies

Adamson 2013 : Peter Adamson, "From the Necessary Existent to God," in P. Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge, pp. 170-189.

Ainsworth 2016 : Thomas Ainsworth, "Form vs. Matter," in E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/form-matter.

Armstrong 1980 : David Armstrong, *Nominalism and Realism. 1, A Theory of Universals*, Cambridge.

Arzhanov 2015 : Yury Arzhanov, "Abba Platon und Abba Evagrius," in C. Rammelt *et al.* (eds.), *Begegnungen in Vergangenheit und Gegenwart: Beiträge dialogischer Existenz: Eine freundschaftliche Festgabe zum 60. Geburtstag von Martin Tamcke*, Münster (Theologie 112), pp. 75-82.

Barnes 1970 : Jonathan Barnes, "Property in Aristotle's Topics," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52, pp. 136-155.

Baumstark 1900 : Anton Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern vom V.-VIII. Jahrhundert*, Leipzig.

Baumstark 1922 : Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn.

Becker 2006 : Adam Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia (Divinations).

Benevich 2017 : Fedor Benevich, "The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11-13th centuries)," *Oriens* 45, 3-4, pp. 203-258.

Bertolacci 2006 : Amos Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā': A milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies 63).

Bertolacci 2012 : Amos Bertolacci, "The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and its Context," in F. Opwis & D. Reisman (eds.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, Leiden (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies 83), pp. 257-288.

Black 1990 : Deborah Black, *Logic and Aristotle's "Rhetoric" and "Poetics" in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies 7).

Bodnár 1997 : István Bodnár, "Movers and Elemental Motions in Aristotle," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 15, pp. 81-117.

Brock 1993 : Sebastian Brock, "The Syriac Commentary Tradition," in C. Burnett (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, London (Warburg Institute surveys and texts 23), pp. 3-18.

Brock 1999 : Sebastian Brock, "Two Letters of the Patriarch Timothy from the Late Eighth Century on Translations from Greek," *Arabic Sciences and Philosophy* 9, pp. 233-246.

Brock 2011 : Sebastian Brock, "Dionysius bar Ṣalībī," in *Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage*, Piscataway, NJ, pp. 126-127.

Brock 2012 : Sebastian Brock, "Some Syriac Pseudo-Platonic Curiosities," in R. Hansberger *et al.* (eds.), *Medieval Arabic Thought: Essays in Honour of Fritz Zimmermann*, London (Warburg Institute Studies & Texts 4), pp. 19-26.

Brown 1972 : H. Vivian Brown, "Avicenna and the Christian Philosophers in Baghdad," in S. Stern *et al.* (eds.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer on his Seventieth Birthday*, Oxford (Oriental Studies 5), pp. 35-48.

Burnett 1995 : Charles Burnett, "Master Theodore, Frederick II's Philosopher," in *Federico II e le nuove culture. Atti del XXXI Convegno storico internazionale*, Spoleto (Atti dei convegni del Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo. Accademia Tudertina e del Centro di Studi sulla Spiritualità NS 8), pp. 225-265.

De Haan 2016 : Daniel De Haan, "Where does Avicenna Demonstrate the Existence of God," *Arabic Sciences and Philosophy* 26, pp. 97-128.

Eichner 2008 : Heidrun Eichner, "Al-Abharī, Athīr al-Dīn," in *Encyclopaedia of Islam*, 3rd edition, URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26284.

Eichner 2009 : Heidrun Eichner, *The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy: Philosophical and Theological Summae in Context*, Habilitationsschrift, Halle.

Endress 2006 : Gerhard Endress, "Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East," in J. E. Montgomery (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 152), pp. 371-422.

Fiori 2011 : Emiliano Fiori, "Sergius of Reshaina and Pseudo-Dionysius: A Dialectical Fidelity," in J. Lössl & J. W. Watt (eds.), *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*, Farnham, pp. 179-194.

Gill 2009 : Mary Louise Gill, "The theory of the elements in *De caelo* 3 and 4," in A. C. Bowen & C. Wildberg (eds.), *New Perspectives on Aristotle's* De caelo, Leiden (Philosophia antiqua 117), pp. 119-161.

Goichon 1937 : Amélie Marie Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenne)*, Paris.

Gutas 1983 : Dimitri Gutas, "Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone Between Alexandria and Baghdad," *Der Islam* 60, 2, pp. 231-267.

GUTAS 1998 : Dimitri GUTAS, *Greek thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, New York.

GUTAS 2014 : Dimitri GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies 89).

GUTAS 2018 : Dimitri Gutas, "Avicenna and After: The Development of Paraphilosophy: A History of Science Approach," in A. Al Ghouz (ed.), *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th century*, Göttingen (Mamluk Studies 20), pp. 19-69.

HUGONNARD-ROCHE 1991 : Henri HUGONNARD-ROCHE, "L'intermédiaire syriaque dans la transmission de la philosophie grecque à l'arabe : le cas de l'Organon d'Aristote," *Arabic Sciences and Philosophy* 1, 2, pp. 187-209.

HUGONNARD-ROCHE 2003 : Henri HUGONNARD-ROCHE, "La Poétique. Tradition syriaque et arabe," in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Suppl., Paris, pp. 208-218.

HUGONNARD-ROCHE 2006 : Henri HUGONNARD-ROCHE, "Le vocabulaire philosophique de l'être en syriaque d'après des textes de Sergius de Reš'aina et Jacques d'Édesse," in J. E. Montgomery (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 152), pp. 101-125.

HUGONNARD-ROCHE 2010 : Henri HUGONNARD-ROCHE, "Platon syriaque," in M. A. Amir-Moezzi (ed.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient : hommage à Michel Tardieu*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 142), pp. 307-322.

HUGONNARD-ROCHE 2012 : Henri HUGONNARD-ROCHE, "Le commentaire syriaque de Probus sur l'Isagoge de Porphyre : une étude préliminaire," *Studia Graeco-Arabica* 2, pp. 227-243.

HUGONNARD-ROCHE 2017 : Henri HUGONNARD-ROCHE, "Un cours sur la syllogistique d'Aristote à l'époque tardo-antique : le commentaire syriaque de Proba (VIe siècle) sur les *Premiers analytiques*," *Studia Graeco-Arabica* 7, pp. 233-246.

JACOBS 2018 : Bert JACOBS, "Preliminary Considerations on Dionysius Bar Ṣalībī's Islamic Sources," *Hugoye* 21, 2, pp. 357-389.

JANSSENS 1997 : Jules JANSSENS, "Creation and Emanation in Ibn Sīnā," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8, pp. 455-477.

JOOSSE 1999 : Peter JOOSSE, "Bar Hebraeus' ܟܬܒ ܒܘܛܪܘܢ ܚܟܡܬܐ *(Butyrum Sapientiae)* : A Description of the Extant Manuscripts," *Le Muséon* 112, 3-4, pp. 417-458.

KEDAR & KOHLBERG 1995 : Benjamin KEDAR & Etan KOHLBERG, "The Intercultural Career of Theodore of Antioch," *Mediterranean Historical Review* 10, 1-2, pp. 164-176.

KING 2013 : Daniel KING, "Why Were the Syrians Interested in Greek Philosophy?," in Ph. Wood (ed.), *History and Identity in the Late Antique Near East*, Oxford (Oxford Studies in Late Antiquity 4), pp. 61-81.

KING 2014 : Daniel KING, "Remarks on the Future of a Syriac Lexicon Based upon the Corpus of Philosophical Texts," in R. A. Taylor & C. E. Morrison (eds.), *Reflections on Lexicography: Explorations in Ancient Syriac, Hebrew, and Greek Sources*, Piscataway (Perspectives on Linguistics and Ancient Languages 4), pp. 63-81.

KING 2015 : Daniel KING, "Logic in the Service of Ancient Eastern Christianity: An Exploration of Motives," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 97, 1, pp. 1-33.

LEGANHAUSEN 2013 : Muhammad LEGENHAUSEN, "Ibn Sina's Arguments Against God's Being a Substance," in C. Kanzian & M. Legenhausen (eds.), *Substance and Attribute: Western and Islamic Traditions in Dialogue*, Frankfurt (Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society NS 5), pp. 117-143.

Lizzini 2013 : Olga Lizzini, "Causality as Relation: Avicenna (and al-Ġazālī)," *Quaestio* 13, pp. 165-195.

Lizzini 2014 : Olga Lizzini, "A Mysterious Order of Possibles: Some Remarks on the Views of Avicenna and Aquinas on Creation: *Al-Ilāhiyyāt*, the *Quaestiones De potentia* and Beatrice Zedler's Interpretation," *American Catholic Philosophical Quarterly* 88, pp. 237-270.

Marmura 1981 : Michael Marmura, "Avicenna on Causal Priority," in P. Morewedge (ed.), *Islamic Philosophy and Mysticism*, New York, pp. 65-83.

McGinnis 2012 : Jon McGinnis, "Making Something of Nothing: Privation, Possibility and Potential in Avicenna and Aquinas," *The Thomist* 76, pp. 1-25.

Michot 1993 : Jean Michot, "La pandémie avicennienne au VI^e^/XII^e^ siècle : présentation, editio princeps et traduction de l'introduction du *Livre de l'advenue du monde* (*Kitāb ḥudūth al-ʿālam*) d'Ibn Ghaylān al-Balkhī," *Arabica* 40, 3, pp. 287-344.

Mingana 1925 : Alphonse Mingana, "An Ancient Syriac Translation of the Ḳur'ān Exhibiting New Verses and Variants," *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 9, 1, pp. 188-235.

Morewedge 1972 : Parviz Morewedge, "Philosophical Analysis and Ibn Sīnā's 'Essence-Existence' Distinction," *Journal of the American Oriental Society* 92, 3, pp. 425-435.

Payne Smith 1879 : Robert Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, Oxford.

Peters 1968 : Francis Peters, *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries of the Aristotelian Corpus*, Leiden (Monographs on Mediterranean Antiquity 2).

Pines 1996 : Shlomo Pines, "A Parallel in the East to the 'Logica Vetus'," in J. Beckman *et al.* (eds.), *Philosophie im Mittelalter: Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg, pp. 262-266.

Possekel 2015 : Ute Possekel, "Selbstverständnis und Bildungsauftrag der Schule von Nisibis," *Zeitschrift für Antikes Christentum* 19, 1, pp. 104-136.

Rabo 2019 : Gabriel Rabo, Dionysius Jakob bar Ṣalibi, *Syrischer Kommentar zum Römerbrief: Einleitung, Edition und Übersetzung mit einem Verzeichnis der syrischen Handschriften zu seinen sämtlichen Werken*, Wiesbaden (Göttinger Orientforschungen 1, 56).

Rosenthal 1975 : Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, London (The Islamic World Series).

Ruska 1897 : Julius Ruska, "Studien zu Severus bar Šakkû's Buch der Dialoge," *Zeitschrift für Assyriologie* 12, pp. 8-41, 145-161.

Sachau 1870 : Eduard Sachau, *Inedita Syriaca: Eine Sammlung syrischer Übersetzungen von Schriften griechischer Profanliteratur, mit einem Anhang, aus den Handschriften des Britischen Museums herausgegeben*, Wien.

Schmitt 2012 : Jens Ole Schmitt, "Barhebraeus's Analytics: Medical Analytics," in A. van Oppenraay (ed.), *The Letter before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, Leiden (Aristoteles Semitico-Latinus 22), pp. 131-157.

Schrier 1990 : Omert Schrier, "The Name and Function of Jacob Bar Shakko: Notes on the History of the Monastery of Mar Mattay," in R. Lavenant (ed.), *V Symposium Syriacum, 1988: Katholieke Universiteit, Leuven, 29-31 août 1988*, Rome (Orientalia Christiana Analecta 236), pp. 215-228.

Sorabji 2016a : Richard Sorabji, "Introduction: Seven Hundred Years of Commentary and the Sixth Century Diffusion to other Cultures," in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Re-interpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, London, pp. 1-80.

Sorabji 2016b : Richard Sorabji, "Dating of Philoponus' Commentaries on Aristotle and of his Divergence from his Teacher Ammonius," in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Re-interpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, London, pp. 367-392.

SPRENGLING 1916 : Martin SPRENGLING, "Severus bar Shakko's Poetics, Part II," *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 32, 4, pp. 293-308.

STROUMSA 1991 : Sarah STROUMSA, "Al-Fārābī and Maimonides on the Christian Philosophical Tradition: A Re-evaluation," *Der Islam* 68, pp. 263-287.

TAKAHASHI 2005a : Hidemi TAKAHASHI, *Barhebraeus: A Bio-Bibliography*, Piscataway (Gorgias Eastern Christian Studies 9).

TAKAHASHI 2005b : Hidemi TAKAHASHI, "Syriac Version by Hunain (?) of Nicolaus Damascenus' Compendium of Aristotelian Philosophy and Accompanying Scholia," *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 5, pp. 18-34.

TAKAHASHI 2006 : Hidemi TAKAHASHI "Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Qazwīnī and Bar Shakko," *The Harp* 20, pp. 365-380.

TAKAHASHI 2019 : Hidemi TAKAHASHI, "Jacob bar Shakkō," in *Encyclopaedia of Islam*, 3rd ed., pp. 86-87.

TANNOUS 2013 : Jack TANNOUS, "You Are What You Read: Qenneshre and the Miaphysite Church in the Seventh Century", in P. Wood (ed.), *History and Identity in the Late Antique Near East*, Oxford (Oxford Studies in Late Antiquity 4), pp. 83-102.

TANNOUS 2018 : Jack TANNOUS, *The Making of the Medieval Middle East: Religion, Society, and Simple Believers*, Princeton.

TAYLOR 2008 : David TAYLOR, "L'importance des Pères de l'Église dans l'œuvre speculative de Barhebraeus," *Parole de l'Orient* 33, pp. 63-85.

TEULE 2010 : Herman TEULE, "The Syriac Renaissance," in H. Teule *et al*. (eds.), *The Syriac Renaissance*, Leuven (Eastsern Christian Studies 9), pp. 1-30.

VAGELPOHL 2015 : Uwe VAGELPOHL, "The Rhetoric and Poetics in the Islamic World," in A. Alwishah & J. Hayes (eds.), *Aristotle and the Arabic Tradition*, Cambridge, pp. 76-91.

WATT 2008 : John WATT, "Al-Fārābī and the History of the Syriac Organon," in G. Kiraz (ed.), *Malphono w-rabo d-malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Piscataway (Gorgias Eastern Christian Studies 3), pp. 751-778.

WATT 2011 : John W. WATT, "From Sergius to Mattā: Aristotle and Pseudo-Dionysius in the Syriac Tradition," in J. Lössl & J. W. Watt (eds.), *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*, Farnham, pp. 239-257.

WATT 2014 : John W. WATT, "Why did Ḥunayn, the Master Translator into Arabic, make Translations into Syriac? On the Purpose of the Syriac Translations of Ḥunayn and his Circle," in J. Schiener & D. Janos (eds.), *The Place to Go: Contexts of Learning in Baghdad, 750-1000 CE*, Princeton (Studies in Late Antiquity and Early Islam 26), pp. 363-388.

WATT 2017 : John W. WATT, "The Curriculum of Aristotelian Philosophy among the Syrians," *Studia Graeco-Arabica* 7, pp. 227-243.

WEDIN 2000 : Michael WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance: the Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford (Oxford Aristotle Studies).

WHITING 1986 : Jennifer WHITING, "Form and Individuation in Aristotle," *History of Philosophy Quarterly* 4, pp. 359-377.

WISNOVSKY 2003 : Robert WISNOVSKY, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Ithaca.

WISNOVSKY 2013 : Robert WISNOVSKY, "Avicennism and Exegetical Practice in the Early Commentaries on the *Ishārāt*," *Oriens* 41, 3-4, pp. 349-378.

WRIGHT 1894 : William WRIGHT, *A Short History of Syriac Literature*, London.

WRIGHT 1901 : William WRIGHT, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts Preserved in the Library of the University of Cambridge*, Cambridge.

Barhebraeus comme philosophe : « la philosophie de Barhebraeus » ou « les œuvres philosophiques de Barhebraeus » ?

Hidemi Takahashi
Université de Tokyo

Dans l'introduction à son édition de l'*Entretien de la sagesse* de Barhebraeus, Herman Janssens nous dit qu'il a choisi de parler dans le sous-titre de cette édition des « œuvres philosophiques de Bar Hebraeus » plutôt que de « la philosophie de Bar Hebraeus », parce que, selon lui, « il n'y a pas, à proprement parler, de philosophie de Bar Hebraeus »[1]. Janssens nous donne deux raisons principales pour son choix. L'une est le manque d'originalité dans les œuvres de Barhebraeus, que la plupart de ses œuvres sont des compilations faites des œuvres d'autres auteurs, et que les opinions philosophiques que l'on y trouve ne sont pas des opinions de Barhebraeus lui-même mais celles de ses sources. Une autre raison en était les nombreuses contradictions que l'on trouve entre les opinions philosophiques que l'auteur énonce dans ses diverses œuvres, de sorte qu'il ne serait pas possible de parler d'un système cohérent de la philosophie de Barhebraeus. Comme un exemple de telles contradictions, Janssens mentionne le fait que Barhebraeus admet la validité de la quatrième figure du syllogisme dans l'*Entretien de la sagesse*, tandis qu'il la rejette dans le *Livre des pupilles*, son bref traité sur la logique. Janssens y indique aussi les nombreuses contradictions entre les opinions énoncées dans les œuvres philosophiques de Barhebraeus comme l'*Entretien de la sagesse* d'un côté et les œuvres théologiques comme le *Candélabre du sanctuaire* de l'autre. Ces contradictions entre les œuvres philosophiques et théologiques sont importantes, parce qu'elles soulèvent la question de savoir si Barhebraeus croyait vraiment aux notions philosophiques dont il traite dans ses œuvres.

1. Janssens 1937, p. 8.

La philosophie en syriaque, E. Fiori & H. Hugonnard-Roche (éds), Paris, 2019 (Études syriaques 16), p. 381-388.

Pour considérer ces questions – s'il y a un système cohérent dans les œuvres philosophiques de Barhebraeus et s'il croyait aux notions philosophiques dont il y traite – il faut commencer avec un bref examen de ces œuvres. Barhebraeus a écrit trois œuvres qui traitent de la philosophie aristotélicienne, à savoir l'*Entretien de la sagesse (Swād sōfiya)*, le *Traité des traités (Tēgrat tagrātā)* et la *Crème de la sagesse (Ḥēwat ḥekmtā)*. Comme déjà mentionné, il a écrit aussi un bref traité sur la logique appelé le *Livre des pupilles (Ktābā d-bābātā)*[2]. Il faut ajouter que Barhebraeus a traduit de l'arabe en syriaque le *Livre des signes et des avertissements (al-Išārāt wa-t-tanbīhāt)* d'Ibn Sīnā, auquel il a donné le titre syriaque de *Ktābā d-remzē w-mʿirānwātā*, aussi qu'une œuvre d'Aṯīr ad-Dīn al-Abharī (m. 663/1264) appelée la *Crème des secrets (Zubdat al-asrār)*. La traduction faite par Barhebraeus de ce dernier est malheureusement perdue. Parmi les trois œuvres qui traitent de l'ensemble de la philosophie aristotélicienne, ou plutôt de la philosophie aristotélicienne-avicennienne, l'*Entretien de la sagesse* est la plus brève, la *Crème de la sagesse* est la plus longue, et le *Traité des traités* est de longueur moyenne. On sait que Barhebraeus a achevé la *Crème de la sagesse* quelques mois avant sa mort en février 1286. Janssens était de l'opinion que l'*Entretien de la sagesse* fut écrit dans les années 1270, probablement avant 1276[3]. Le *Traité des traités* doit être antérieur à l'*Entretien de la sagesse* parce qu'il est mentionné dans cette œuvre. Il convient de signaler aussi que l'*Entretien de la sagesse* et la *Crème de la sagesse* sont postérieures aux deux œuvres théologiques de Barhebraeus, le *Candélabre du sanctuaire* et le *Livre des rayons (Ktābā d-zalge)*, qui sont toutes les deux mentionnées dans l'*Entretien de la sagesse*.

Nous savons depuis longtemps que la *Crème de la sagesse* s'inspire du *Livre de la guérison (Kitāb aš-šifāʾ)* d'Ibn Sīnā. Comme David Samuel Margoliouth l'a dit, Barhebraeus a puisé la *Crème de la sagesse* du lait qu'est le *Kitāb aš-šifāʾ*[4]. J'ai essayé de montrer ailleurs que la principale source du *Traité des traités* est *Les intentions des philosophes (Maqāṣid al-falāsifa)* d'al-Ġazālī, qui s'inspire à son tour du *Livre des sciences (Dāniš-nāma-yi ʿAlāʾī)* d'Ibn Sīnā[5]. On n'a pas identifié de source spécifique pour l'*Entretien de la sagesse*, mais il est évident que la philosophie que l'on y trouve est celle d'Ibn Sīnā.

2. Pour une liste des éditions et des manuscrits de ces œuvres, voir Takahashi 2005, p. 245-265. Il convient d'y ajouter, comme éditions de parties de la *Crème de la sagesse*, Watt 2005, Kouriyhe 2010 et Schmitt 2016.

3. Janssens 1937, p. 17.

4. Margoliouth 1887, p. 43.

5. Takahashi 2002 et 2015.

Ainsi, on peut dire que, dans leur ensemble, les œuvres philosophiques de Barhebraeus se basent sur celles d'Ibn Sīnā, mais quand on commence à examiner plus en détail les sources dont Barhebraeus s'est servi, on remarque qu'il a utilisé un plus grand nombre de sources que la seule œuvre identifiée comme source principale de chacune des siennes. Le passage au début de la deuxième partie du *Traité des traités*, où il est question de la classification des sciences, ressemble, comme l'a constaté Anton Baumstark, à un passage des *Sources de la sagesse (ʿUyūn al-ḥikma)* d'Ibn Sīnā plutôt qu'à la partie correspondante des *Intentions des philosophes*, ce qui a amené Baumstark à identifier les *Sources de la sagesse* comme la source principale du *Traité des traités*. Dans le cas de la *Crème de la sagesse*, l'ensemble de la quatrième et dernière partie de l'ouvrage qui traite de la philosophie pratique (éthique, politique et économie) s'inspire de l'*Aḫlāq-i nāṣirī* de Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī (m. 1274) plutôt que du *Livre de la guérison*, où manque en effet une partie traitant de la philosophie pratique. Dans les autres parties de la *Crème de la sagesse*, où Barhebraeus suit pour l'essentiel le *Livre de la guérison* d'Ibn Sīnā, il se sert souvent en outre des ouvrages d'auteurs arabes plus récents, qui se sont occupés de la philosophie d'Ibn Sīnā et qui l'ont d'une certaine manière développée, comme le *Kitāb al-muʿtabar* d'Abū al-Barakāt al-Baġdādī (m. 1164) et les *Mabāḥiṯ al-mašriqīya* de Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī (m. 1210). En même temps, il semble que Barhebraeus a eu un penchant pour utiliser, quand il le pouvait, les sources dont il disposait en syriaque. Dans la partie de la *Crème de la sagesse* traitant de la météorologie, il cite ou paraphrase très fréquemment la traduction syriaque du sommaire de la philosophie aristotélicienne de Nicolas de Damas (traduit probablement par Ḥunayn ibn Isḥāq). Dans quelques passages, il utilise aussi la traduction syriaque du *De mundo* faite par Sergius de Rēšʿaynā.

Revenons à la question de savoir si Barhebraeus croyait à ce qu'il a écrit. En considérant le problème des contradictions entre les opinions trouvées dans les œuvres philosophiques et théologiques de Barhebraeus, il convient de rappeler que dans le milieu où il vivait, c'est-à-dire dans le monde islamique du XIII^e^ siècle, la contradiction entre la philosophie et la théologie avait été assez clairement établie par la critique de la philosophie par al-Ġazālī que Barhebraeus connaissait très bien.

Dans son *Ethicon*, qui s'inspire dans son ensemble de la *Revivification des sciences de la foi (Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn)* d'al-Ġazālī, en traitant de la classification des sciences, Barhebraeus évoque les sciences qui sont « bonnes », comme la médecine et la grammaire, et celles qui sont « mauvaises », comme l'astrologie et la sorcellerie. Il mentionne parmi les sciences qui sont « partiellement bonnes et partiellement mauvaises » la logique et les

mathématiques, qui « aiguisent l'esprit et ne le corrompent pas » *(maḥrpā l-tarʿītā w-lā mḥattpā)*, puis la philosophie naturelle et la métaphysique, qui comportent des doctrines qui sont contraires à la « vérité ecclésiastique », à savoir celle de l'éternité du monde, la négation de la dissolution des cieux, la négation de la *creatio ex nihilo* et l'affirmation que le Créateur est lié par sa nature. Il ajoute que « pour le reste, les doctrines de ces sciences sont bonnes et il n'est pas nécessaire de les condamner *(ṭābān w-lā mḥayybān)*, mais parce que les semences de ces deux sciences s'étouffent parmi l'ivraie (Mt 13,25), il n'est pas sûr pour les simples d'y pénétrer, tout comme il est dangereux pour ceux qui ne savent pas nager d'entrer dans un fleuve en crue »[6].

Barhebraeus fait une évaluation semblable des sciences dans le *Nomocanon*. Énumérant les livres à lire et à enseigner dans les écoles ecclésiastiques, il mentionne le livre sur la rhétorique d'Antoine de Tagrit, les œuvres logiques d'Aristote et les livres des quatre sciences mathématiques. Puis, il dit que de la physique *(Šemʿā kyānāyā)* et la métaphysique, il faut accepter seulement les choses qu'il a lui-même acceptées dans ses deux œuvres théologiques, le *Candélabre du sanctuaire* et le *Livre des rayons*, « pour réfuter et disputer contre ceux qui, ayant connu Dieu, ne l'ont pas glorifié comme Dieu (cf. Rom 1,21) »[7].

Comme nous l'avons vu, un des points importants de controverse entre la philosophie et la théologie était la question de l'éternité du monde, en particulier de l'éternité du monde au commencement (*aeternitas a parte ante*, *mtōmāyūtā* en syriaque, et *azal* en arabe). Dans l'*Entretien de la sagesse* Barhebraeus traite de ce sujet comme suit :

> *Entretien de la sagesse*, chap. 3, sections 13-14[8]
>
> « (13) Les paroles prophétiques proclament que ce n'est pas de toute éternité, mais seulement quand elle l'a voulu, que la Vérité première a fait commencer et a créé l'univers *(hānā kōl)* après la non-existence de ce dernier. Au moyen de subtilités, les docteurs *(dārōšē)* cherchent à établir fermement cette doctrine dans les cœurs des fidèles. Ils disent : "si ce monde, c'est-à-dire l'univers, était éternel, il y aurait une créature qui serait égale à son Créateur par rapport au temps, ce qui est absurde." Ils disent encore : "si tout ce qui a été créé par Celui qu'on vénère devait être éternel et non pas temporel, il faudrait que le jour présent aussi fût

6. Barhebraeus, *Ethicon* 4, 1, éd. Bedjan p. 317-319. Cf. al-Ġazālī, *Revivification*, Livre 1 *(Kitāb al-ʿilm)*, chap. 2, t. 1, p. 16-17.

7. Barhebraeus, *Nomocanon*, éd. Bedjan p. 106-107 ; trad. Assemanus p. 55.

8. Janssens 1937, texte p. 95-96, trad. p. 268-269.

éternel, puisqu'il est sa créature. Or il est évident qu'il n'est pas éternel puisqu'il est la fin d'hier et le commencement de demain."

(14) Les péripatéticiens, de leur côté, estiment que nous n'attribuons pas n'importe comment une égalité au Créateur et à la créature, mais que c'est en nature (seulement), comme la cause par rapport au causé, que le Créateur est antérieur à la créature et non dans le temps ; en effet, ce n'est pas dans le temps qu'Il a créé l'univers, puisque le temps est déterminé par l'univers, et, quand ce dernier n'existe pas, comment pourrait-il être conçu ? Et à l'autre argument ils répondent que le jour présent est la fin de l'éternité qui n'a pas de commencement et le commencement de l'éternité qui n'a pas de fin, et qu'ainsi l'univers n'a ni commencent ni fin, bien que les temps intermédiaires commencent et finissent. Et, à l'opinion d'après laquelle Il a créé quand Il a voulu, ils objectent que (dans ce cas) la cause efficiente de la volonté nouvelle était Lui-même ou un autre ; les hypothèses sont absurdes, puisqu'il ne se peut pas que le même soit agent et patient et qu'il ne se peut pas non plus qu'un autre agisse sur Lui. »

Dans la première de ces deux sections, Barhebraeus explique le point de vue de l'Église, que le monde n'est pas éternel, mais que Dieu l'a créé dans le temps. Dans la seconde, il nous donne le point de vue des « péripatéticiens », y compris la réfutation du raisonnement donné dans la section précédente. Ce qui est remarquable, c'est qu'il n'offre aucune réfutation de cette opinion des « péripatéticiens » qui affirme que le monde est éternel et qu'il n'a pas été créé par Dieu dans le temps. Cependant, il est peut-être à noter que ce passage est l'un des deux endroits dans l'ensemble de l'*Entretien de la sagesse* où l'on trouve une référence aux « péripatéticiens ». L'autre endroit est dans le titre de l'ouvrage, où il est dit que l'*Entretien de la sagesse* a été écrit « à l'intention de ceux qui désirent connaître les opinions des philosophes et les doctrines des péripatéticiens ». On peut penser qu'en attribuant l'opinion sur l'éternité du monde explicitement aux péripatéticiens, Barhebraeus a essayé de se dissocier de cette opinion.

Barhebraeus ne parle pas explicitement de l'éternité du monde dans la partie de la *Crème de la sagesse* consacrée à la métaphysique (première philosophie, *pīlōsōpūtā qadmāytā*), mais il y affirme l'éternité *a parte ante* de la première matière *(prima materia)* dans la section intitulée « sur le commencement et l'éternité » (chap. 2, section 7 : *meṭṭōl mšarryānūtā wa-mtōmāyūtā*, théorie 3)[9].

9. MS. Florence, Laur. Or. 83, f. 141v ; Kouriyhe 2010, p. 145.

> « La matière doit exister avant l'être de toutes choses qui commencent dans le temps *(qdām ītūt kōl mšarryānā zabnāyā hūlē ālṣā d-tehwē)*, parce qu'une chose qui commence est dans la condition de possibilité *(mšarryānā* [...] *metmaṣyāna [h]w)* avant qu'elle soit générée, et la possibilité est liée à l'existence *(metmaṣyānūtā ītūtānītā [h]y)*, comme cela a déjà été démontré. Donc, la possibilité d'être nécessite un substrat ou une matière dans laquelle elle subsiste, comme la possibilité d'être un lit subsiste dans le bois avant qu'il ne soit. Alors, la première matière *(hūlē qadmāytā)* doit être éternelle *(mtōmāytā)*, parce que si elle avait un commencement, il devrait y avoir une matière pour elle, et ainsi *ad infinitum*, ce qui est absurde. »

Il semble donc qu'en ce qui concerne l'éternité *a parte ante*, Barhebraeus accepte la théorie de la philosophie péripatéticienne (avicennienne) aussi dans la *Crème de la sagesse*.

En ce qui concerne l'éternité *a parte post (ʿālmīnāyūtā*, arab. *abad)*, on trouve un passage intéressant dans une autre partie de la *Crème de la sagesse* où il est question de la destruction du monde par des inondations et d'autres catastrophes (Météorologie, chap. 5, section 1, théorie 3)[10].

> « Et ce monde-ci *(ʿālman hānā)* cesse d'être *(bāṭel)* et sa forme passe *(ʿābar eskēmeh)*, jusqu'à ce que cette configuration [céleste] *(dmūtā)* de maintenant se répète *(tehpōk)* et qu'un nouveau monde commence. »

Dans les phrases qui la précèdent et qui la suivent, Barhebraeus paraphrase un passage du *Kitāb aš-šifāʾ* d'Ibn Sīnā, mais cette phrase-ci ne se trouve pas dans le *Šifāʾ*. Les mots « sa forme passe » sont en effet une citation de la Première épître aux Corinthiens (1 Cor 7,31 : *ʿābar gēr leh eskēmeh d-ʿālmā hānā*).

Barhebraeus cite le même passage de l'Épître aux Corinthiens dans le chapitre du *Candélabre du sanctuaire* où il parle de « l'éternité *a parte post* de ce monde et sa disparition » *(ʿālmīnāyūtā d-ʿālmā hānā w-meštaryānūteh)*[11], qui suit le chapitre sur l'éternité *a parte ante*. Dans ce chapitre, Barhebraeus dit qu'il y a trois possibilités : 1) Dieu conserve éternellement ce monde, 2) il le supprime et le détruit complètement, ou 3) il en détruit seulement la forme. Il dit aussi que c'est un problème qu'on ne peut pas résoudre par la « pensée rationnelle » *(ḥuššābā hawnānāyā)*, mais seulement par le recours aux « Livres saints ». Après avoir cité les passages de la Bible et des Pères de l'Église abordant le sujet, il conclut :

10. Takahashi 2004, p. 194-195.

11. Barhebraeus, *Candélabre*, base II, éd. et trad. Bakos p. 560 [72].

> « Nous disons que tous ensemble annoncent et démontrent l'anéantissement de la forme périssable de ce monde *(adšānāyūteh meṭhabblānītā d-ʿālmā hānā)* et non son anéantissement absolu et sa cessation totale. »[12]

Concernant les mots de saint Paul, il donne cette interprétation :

> « Aussi "ils passent" marque le changement de la corruptibilité en incorruptibilité et (la parole) du divin Paul suffit à l'expliquer, puisqu'il parle de la forme du monde *(eskēmeh d-ʿālmā)* et non du monde. »[13]

Ici, dans le *Candélabre du sanctuaire*, il faut supposer que cette destruction de la forme du monde aura lieu *une* fois seulement, à la fin du monde comme le prévoit la tradition chrétienne. Dans la *Crème de la sagesse* au contraire, Barhebraeus, tout en citant les mots de saint Paul, semble penser, avec Ibn Sīnā, à la possibilité que cette destruction se répète, selon la théorie de la palingénésie des stoïciens.

Il est très rare que Barhebraeus cite ou fasse allusion aux Saintes Écritures dans ses œuvres philosophiques, mais il y a un autre cas dans le même chapitre de la *Crème de la sagesse* où il évoque la Bible. En parlant de la possibilité de la génération spontanée, il dit que tout comme il est possible qu'une telle génération ait lieu dans le ventre, « il est possible qu'une paire soit générée de la terre *(b-ādamtā māṣyā d-tehwē tāmūtā)* et qu'un père et une mère soient créés *(netbrōn)* après le déluge universel sans un père et une mère »[14]. Le vocabulaire utilisé ici suggère que Barhebraeus pense à la création d'Adam et Ève (et aussi au déluge de Noé). Il ne dit pas que c'est ce qu'il s'est passé au temps de la Création, mais, en indiquant la possibilité d'une telle naissance, il semble que Barhebraeus essaie de fournir une explication philosophique, ou « scientifique » pour ainsi dire, pour les événements rapportés dans la Bible.

Pour tenter de tirer une sorte de conclusion sur la question de savoir si Barhebraeus croyait aux doctrines de la philosophie qu'il décrit dans ses ouvrages, je dirais qu'il n'avait pas de certitudes. Il s'intéressait à la philosophie et il s'en est occupé sérieusement. Il voulait concilier les doctrines de son Église avec celles de la philosophie. C'était, comme il devait le savoir, une tâche impossible, et il n'a pas réussi, mais il a au moins tenté. Dans le *Candélabre du sanctuaire*, ainsi que dans l'*Ethicon* et le *Nomocanon*, où il parlait en théologien et évêque, il devait mettre les

12. Barhebraeus, *Candélabre*, base II, éd. et trad. Bakos p. 561 [73].

13. *Ibid.*

14. Météorologie, chap. 5, section 2, théorie 2 ; Takahashi 2004, p. 196-197.

fidèles en garde contre les dangers de la philosophie, mais dans ses œuvres philosophiques qui avaient une autre audience, il avait la liberté de se comporter différemment. Il convient de rappeler ici ce qu'il dit de « savoir nager » dans le passage de l'*Ethicon* déjà cité. Barhebraeus lui-même savait assurément nager, et il y avait peut-être un cercle de lecteurs avec qui il pouvait explorer les fleuves.

Bibliographie

Al-Ġazālī, *Revivification des sciences de la foi* : *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn taṣnīf al-imām Abī Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī al-mutawaffā fī sanat 505 h.*, Beyrouth, 1403/1982.

Barhebraeus, *Candélabre du sanctuaire*, bases I & II : Ján Bakos (éd. & trad.), *Le Candélabre des sanctuaires de Grégoire Aboulfaradj dit Barhebraeus*, Paris, 1930-1933 (PO 22/4, 24/3).

Barhebraeus, *Ethicon* : Paul Bedjan (éd.), *Ethicon, seu Moralia Gregorii Barhebraei*, Paris – Leipzig, 1898.

Barhebraeus, *Nomocanon* :
- Paul Bedjan (éd.), *Nomocanon Gregorii Barhebraei*, Paris – Leipzig, 1898.
- Joseph A. Assemanus (trad.), « Ecclesiae Antiochenae Syrorum Nomocanon a Gregorio Abulpharagio Bar-Hebraeo syriace compositus », dans A. Maius (éd.), *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita*, t. 10, Rome, 1838.

Études modernes

Janssens 1937 : Herman F. Janssens, *L'entretien de la sagesse : introduction aux œuvres philosophiques de Bar Hebraeus*, Liège – Paris (Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège 75).

Kouriyhe 2010 : Yousef Kouriyhe, *Das Buch der Ersten Philosophie aus dem Kompendium Rahm der Weisheit „Butyrum Sapientiae" des Bar Hebräus: Edition und Übersetzung*, thèse de doctorat, Freie Universität Berlin.

Margoliouth 1887 : David Samuel Margoliouth, *Analecta Orientalia ad Poeticam Aristoteleam*, London.

Schmitt 2016 : Jens Ole Schmitt, *Barhebraeus, Butyrum Sapientiae, Physics: Introduction, Edition, Translation, and Commentary*, Leiden (Aristoteles Semitico-Latinus 20).

Takahashi 2002 : Hidemi Takahashi, « Barhebraeus und seine islamischen Quellen: *Têḡraṭ têḡrāṭā (Tractatus tractatuum)* und Ġazālīs *Maqāṣid al-falāsifa* », dans M. Tamcke (éd.), *Syriaca: Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen. 2, Deutsches Syrologen-Symposium (Juli 2000, Wittenberg)*, Münster (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 17), p. 147-175.

Takahashi 2004 : Hidemi Takahashi, *Aristotelian Meteorology in Syriac: Barhebraeus, Butyrum sapientiae, Books of Mineralogy and Meteorology*, Leiden (Aristoteles Semitico-Latinus 15).

Takahashi 2005 : Hidemi Takahashi, *Barhebraeus: A Bio-Bibliography*, Piscataway (Gorgias Eastern Christian Studies 9).

Takahashi 2015 : Hidemi Takahashi, « The Influence of al-Ghazālī on the Juridical, Theological and Philosophical Works of Barhebraeus », dans G. Tamer (éd.), *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī: Papers Collected on his 900th Anniversary. 1*, Leiden, p. 303-325.

Watt 2005 : John W. Watt, *Aristotelian Rhetoric in Syriac: Barhebraeus, Butyrum sapientiae, Book of Rhetoric*, Leiden (Aristoteles Semitico-Latinus 18).

The Syriac Commentary Tradition: An Update*

Grigory Kessel
Austrian Academy of Sciences & University of Manchester

What follows is an update of Sebastian Brock's influential and most useful bibliographic presentation of the Syriac commentary tradition on the *Organon*.[1] Over the course of the sixteen years since its publication, significant progress has been made in the field of Syriac philosophy as well as in our knowledge of Syriac manuscripts collections; an update, therefore, is overdue.

The bibliographic presentation follows the structure introduced by Brock with its principal division into translations and commentaries. The restriction to extant works has generally been retained as well. I felt it necessary, however, to add a few new texts[2] and to introduce one additional division ("Introductions to philosophy originally composed in Syriac"). By no means is the survey comprehensive as there still remains a number of unstudied and unidentified texts and fragments that one day will find their place in the commentary tradition. Likewise, the position of some texts within the survey may eventually be reconsidered.

For greater usefulness, I decided to expand the original entries of Brock's list and to provide the following additional information:

- formal division of a text: number of books, chapters, etc.;
- all manuscripts containing the text (as a rule, but with some exceptions, without precise indication if the text is preserved in complete

* The research leading to this article has received funding from the European Research Council under the European Union's Seventh Framework Programme (FP/2007-2013)/ ERC Grant Agreement n. 679083 as part of the research project "Transmission of Classical Scientific and Philosophical Literature from Greek into Syriac and Arabic" (HUNAYNNET), carried out at the Austrian Academy of Sciences. The author gratefully acknowledges the generous help of Nicolás Bamballi and Yury Arzhanov.

1. Brock 1993.

2. 1.2.4, 1.3.b, 1.8.e, 2.2.7, 2.2.10.e, 4.2.8.

La philosophie en syriaque, E. Fiori & H. Hugonnard-Roche (éds), Paris, 2019 (Études syriaques 16), pp. 389-416.

form, if it is defective or merely a fragment); the page range is indicated only in exceptional cases to avoid confusion;

• type of handwriting: Estrangela (E), West Syriac (WS) and East Syriac (ES), without more specific designation;

• date: a commonly accepted dating is indicated, but if there is no scholarly opinion on that matter, the catalogue description was followed;

• editions/translations and studies, which are divided into two different sections: while the listing of editions attempts to be complete, only the most relevant studies are mentioned;

• indirect witnesses, if identified in the scholarship;

• Graeco-Syriac apparatus: usually provided independently but occasionally also embedded in the critical edition of the Greek text.

Moreover, I have deliberately opted to call the translations of the Greek texts "versions" (instead of "revisions" as in Brock's survey) because the latter presupposes the use of an earlier translation as a base text and the actual genetic relationship between the translations has not always been properly studied.

The author's name is accompanied by a question mark in cases where the manuscript attribution has been objected to in the literature. If the attribution was demonstrated to be false, the name receives the prefix "pseudo."

Nearly all manuscripts were examined *de visu* (with the exception of some of the manuscripts of Jacob bar Šakkō's *Book of Dialogues*) in order to verify the identification of the texts. Moreover, an attempt has been made to list not only the manuscripts preserved in European libraries, but also those preserved in the Middle East and often relatively unknown to scholars. Many of the Middle Eastern collections have become available recently thanks to the digitization campaigns of the Hill Museum & Manuscript Library.[3] Undoubtedly, further progress in the cataloguing of those collections (many of which were in fact never catalogued) will bring new discoveries.[4]

Manuscript Vat. sir. 158 is one of the most important sources for the study of the Syriac philosophical tradition. As we now know, the manuscript was kept at the Dayr al-Suryān monastery in Egypt, where it was acquired

3. In particular, the manuscripts from the two important Middle Eastern collections are available at the *Virtual Reading Room* (www.vhmml.org): CCM – Mardin, Chaldean Cathedral (now includes the former Chaldean collections of Diyarbakır and Mardin), CPB – Baghdad, Chaldean Patriarchate.

4. I am planning to describe some little and absolutely unknown philosophical manuscripts. One instalment has already appeared (Kessel & Bamballi 2018), and another (on Alqoš, Chaldean Diocese (DCA) 61) is in preparation.

by a notorious promotor of Syriac studies in Europe, Moshe of Mardin, who left in the manuscript a possession note dated to 1576.[5] This manuscript, along with several others, was first preserved at the Collegio dei Neofiti and in 1662 transferred to the Vatican Library. The significance of this manuscript was immediately recognized and a number of copies were made in Rome, the earliest of which by Moshe of Mardin himself:

- Firenze BML Or. 209/Assemani 196 (1585, Moshe of Mardin);
- Vat. sir. 36, ff. 35r-52v (unknown date, Moshe of Mardin);
- Firenze BML Or. 174/Assemani 183-184 (1592, Melchisedek of Ḥisn Kifā);
- Paris BnF syr. 248 (1637, Abraham Ecchellensis);
- Madrid Escorial ar. 655 (17th c.).

Given the straightforward relationship between those apographs and their model, they are not listed in the entries. Nevertheless, it should be highlighted that apparently at least some of these were produced before the Vatican manuscript lost a number of its folios (particularly the beginning containing the introduction to the *Isagoge* and the opening part of the *Isagoge*) and hence still merit attention.

During the course of this work I managed to identify a number of fragments that I intend to discuss in greater detail elsewhere:

- a fragment from the *Treatise on Logic* by Paul the Persian preserved in London BL Add. 17156, f. 1 (9th c.);
- a fragment from the version of *Isagoge* by Athanasius of Balad preserved in London BL Add. 17215, f. 6 (dated to 838/9);
- selected fragments from the *Commentary on the Categories* by Sergius of Rēšʿaynā preserved in London BL Add. 12155 (8th c.), ff. 178v-180v;
- a *membrum disjectum* of London BL Add. 14658 (7th c.) containing the *Commentary on the Categories* by Sergius of Rēšʿaynā now in Leipzig, Universitätsbibliothek Or. 1078/I.

As with Brock's survey, the relevant post-medieval works are not indicated, although one should bear in mind that in terms of source-critical analysis those texts may turn out to be of considerable value. In particular, one should mention the following works:

- Introduction to logic/dialectic and its commentary, both composed by the Chaldean patriarch Joseph II (1667-1713). Reportedly, they were first composed in Arabic and then translated into Syriac.[6]

5. Borbone 2017.

6. Preserved in the following manuscripts (the list is not complete): Mardin, Chaldean Cathedral (CCM) 452 / *olim* Diyarbakır/Scher 104 (1705, autograph), Siirt/Scher 93 (1717, lost), CCM 385 (1722), Alqoš, Chaldean Diocese (DCA) 116 (1809), CCM 462 (1820), Birmingham, Cadbury Research Library, Mingana syr. 433 (1820), Harvard Syr. 149

• Book of logic/dialectic by Jeremiah Maqdasi, Chaldean bishop of Zakho (1847-1929). A brother of Samuel Giamil, he is better known for his *Grammaire chaldéenne* published in Mosul in 1889. Judging from the number of copies, his philosophical treatise must have been very popular, but to the best of my knowledge it was never published.[7]

• Exposition of Aristotelian logic in twelve-syllable metre (covering the *Isagoge*, *On interpretation*, *Prior Analytics*), composed by the Chaldean monks of Rabban Hormizd during the 19th century.[8]

Besides the immediate philosophic content of those works, they all bear witness to the considerable interest in Aristotelian logic in the Chaldean milieu during the Ottoman period. A proper analysis of intellectual studies among the Chaldeans, and the particular impact of Joseph II on its revival, remains an important desideratum for the future. It is a major interest of the present survey that, as a rule, the manuscripts with philosophical content produced during the Ottoman period originate from Chaldean circles.[9]

Another little explored area is the Arabic versions of the *Organon*. Some Arabic versions of the works of Aristotelian logic are claimed to have been translated from Syriac, but the secondary sources not infrequently contradict each other and hence cannot be taken for granted. An investigation into the role played by Syriac intermediaries is unfortunately impeded by the absence of a critical edition of the Arabic *Organon*.[10]

(1885), Baghdad, Chaldean Monastery 182 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 67 (not dated).

7. Preserved in the following manuscripts (the list is not complete): Baghdad, Chaldean Patriarchate (CPB) 401 (1887), Baghdad, Chaldean Monastery 183 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 68 (1887), Baghdad, Chaldean Monastery 185 (1888), 186 (1888), Birmingham, Cadbury Research Library, Mingana syr. 574 (1889), Baghdad, Chaldean Monastery 187 (1890), 188 (1892), 184 (1904), Karemlesh, Mar Addai Chaldean Church 19 (1905), Baghdad, Chaldean Patriarchate (CPB) 462 (1911), Baghdad, Chaldean Monastery 189 (not dated), Mor Behnam Monastery (MBM) 132 (not dated).
8. Cambridge University Library Add. 2821 (ES, 19th c.), Baghdad, Chaldean Monastery 191 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 69 (ES, 1902).
9. For some preliminary observations see Murre-van den Berg 2015, pp. 256-259.
10. It is worth mentioning that the ERC Project "Transmission of Classical Scientific and Philosophical Literature from Greek into Syriac and Arabic" (HUNAYNNET) is preparing a digital Greek-Syriac-Arabic parallel corpus that will include *Eisagoge*, *Categories*, *On Interpretation and Prior Analytics*. Besides the tools for linguistic corpus-based analysis, it is going to provide (especially in the case of the Arabic versions) improved editions of the texts (Arnzen *et al.* 2019). The corpus is available at https://hunaynnet.oeaw.ac.at/.

1. General introductions

1.1 Porphyry, Eisagoge

1.1.1 Anonymous translation (6th century)

MSS: London BL Add. 14658 (E, 7th c.)
London BL Add. 14618 (E, 7th/8th c.)

Edition: Brock 1988 [ed. based on London BL Add. 14658 and London BL Add. 14618]

Lit.: Brock 1989, Hugonnard-Roche 1994, Hugonnard-Roche 2012c, pp. 1450-1452

1.1.2 Version of Athanasius of Balad (d. 687)

MSS: London BL Add. 17215, f. 6 (WS, 838/9)
Vat. sir. 158 (WS, 9th/10th c.)
Berlin Petermann I 9 (ES, 1259/60)

Indirect witness: the lemmata of the anonymous commentary (see 1.2.3 below)

Edition: Freimann 1897, pp. 27-32 [partial ed., up to IV 20 Busse, based on Petermann I 9]

Graeco-Syriac apparatus: Freimann 1897, pp. 13-22

Lit.: Brock 1989, Hugonnard-Roche 1994, Hugonnard-Roche 2012c, pp. 1450-1452

1.2 Commentaries on the Eisagoge*, etc.*

1.2.1 Proba (late 6th c.)

The commentary is divided into two sections (like those of David and Pseudo-Elias).

MSS witnesses of the complete text:
London BL Add. 17215, ff. 7-8 (WS, 9th/10th c.) + Dayr al-Suryān, Frag. 88
Baghdad, Chaldean Monastery 169 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 51 (ES, 1821/2)
Baghdad, Chaldean Monastery 170 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 52 (ES, 19th c.)
Baghdad, Chaldean Monastery 171 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 53 (ES, 19th c.)
Birmingham, Cadbury Research Library, Mingana syr. 606 (ES, 1933)

MSS containing the second section only:
Baghdad, Chaldean Patriarchate (CPB) 223 / *olim* Mosul, Chaldean Patriarchate 35 (ES, 17th c.)
Berlin Sachau 226 (ES, ca. 1882)

Indirect witness: certain passages present in the anonymous scholia in Vat. sir. 158 (see 1.2.3 below) are either taken from, or paraphrase, Proba's commentary.

Edition: Baumstark 1900, pp. 4*-12* [ed. of the second section based on Sachau 226], 148-156 [Germ. transl.]

Lit.: Brock 2011, Hugonnard-Roche 2012a, Hugonnard-Roche 2012c, p. 1452, Hugonnard-Roche 2012d, pp. 1540-1541

1.2.2 Anonymous

The Vatican manuscript has preserved a commentary belonging to the genre of *Prolegomena* that, according to Baumstark, may be remotely and with considerable distortion related to the otherwise lost commentary on the *Isagoge* of John Philoponus.

MSS: Vat. sir. 158, ff. 129r-134r (9th/10th c.)

Edition: Baumstark 1900, pp. 12*-5* [partial ed.], 177-181 [Germ. transl.]

Lit.: Hugonnard-Roche 2012c, p. 1452

1.2.3 Anonymous, known (after Baumstark) as *Anonymus Vaticanus*

According to Baumstark, it is an "unsatisfactory reworked collection of fragments from the older commentaries on the *Isagoge*," which was composed in Syriac not earlier than the 8th century. The unknown author made use of the Athanasius of Balad's version.

MSS: Vat. sir. 158, ff. 107r-129r (9th/10th c.)

Edition: Baumstark 1900, pp. 36*-65* [ed.], 227-257 [Germ. transl.]

1.2.4 Sergius of Rēšʿaynā (d. 536)

On genus, species and individuality

MSS: London BL Add. 14658, ff. 124v-129r (E, 7th c.)

Edition: unedited, Furlani 1925a [Ital. transl.]

1.2.5 Dionysius bar Ṣalibi (d. 1171)

Commentary

MSS: Cambridge University Library, Gg. 2.14 (WS, 16th/17th c.)

Edition: unedited

Introductions to logic composed in Syriac

1.3.a Paul the Persian (mid-6th c.)

Treatise on Logic (covers up to *Prior Analytics* 1.7)

This work may have been written in Middle Persian and translated into Syriac by Severus Sebokht.

MSS: London BL Add. 17156, f. 1 (WS, 9th c.)
London BL Add. 14660 (WS, 9th/10th c.)

Edition: Land 1875, pp. 1*-32* [ed. based on London BL Add. 14660], 1-30 [Lat. transl.]

Lit.: Teixidor 1997a, Teixidor 1997b, Teixidor 1998a, Teixidor 1998b, Hugonnard-Roche 2000, Teixidor 2003, Hugonnard-Roche 2004c, Hugonnard-Roche 2012b, pp. 186-187, Hugonnard-Roche 2013a, Hugonnard-Roche 2018, pp. 64-78

1.3.b Paul the Persian (mid-6th c.)

Introduction to Aristotelian philosophy (contains extensive discussion of logic)

Lost in Syriac, but preserved in Arabic translation in the *Order of Happiness (K. tartīb al-saʿādāt)* of Yaʿqūb b. Miskawayh (d. 1030). According to Gutas, the Arabic translation might have been prepared by Abū Bišr Mattā b. Yūnus (d. 940)

Edition: Al-Ṭūbjī 1917, pp. 58-71; see also Gutas 1983, p. 231 n. 1; Arkoun 1970, pp. 228-233 [partial Fr. transl.]

Lit.: Gutas 1983, Hugonnard-Roche 2012b, pp. 185-186

1.4 Athanasius of Balad (d. 687)

Introduction to Logic and Syllogistic

According to the final rubric, the text was translated from the Greek. However, Furlani has already argued that it is rather a compilation of different sources.

MSS: London BL Add. 14660 (WS, 9th/10th c.)

Edition: Furlani 1916a [ed.], Furlani 1925-1926 [Ital. transl.]

Lit.: Furlani 1921-1922, Hugonnard-Roche 2018, pp. 84-88

1.5 Jacob of Edessa (d. 708)

Encheiridion

MSS: London BL Add. 12154 (E, 8th/9th c.)

Edition: Furlani 1925b [Ital. transl.], Furlani 1928, pp. 224-239 [ed.], 239-249 [Ital. transl.]

Lit.: Furlani 1921, Hainthaler 2010, Hugonnard-Roche 2006

1.6 Silvanus of Qardu (ca. 8th/9th c.?)

Scholia to Theodore bar Koni's *Book of the Scholion* pertaining to the *Eisagoge*, *Categories* and *On interpretation*

MSS: Urmia, American College 138 (ES, 1886, lost)
Cambridge University Library Or. 1307 (ES, 1896)
Berlin or. quart 871 (ES, 1897)

Edition: Hespel 1984 [ed. and Fr. transl. based on Cambridge University Library Or. 1307 and Berlin or. quart 871]

Lit.: Sachau 1899, Teixidor 2010

1.7 Jacob bar Šakkō (d. 1241)

Book of Dialogues (Book 2, Mēmrā 1, On logic, Mēmrā 2, On Philosophy)

MSS (selection): Baghdad, Chaldean Monastery 179 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 63 (WS, 1254/5), London BL Add. 21454 (WS, 13th c.), Göttingen Universitätsbibliothek Orient. 18 (WS, 15th c.), Jerusalem, St. Mark Monastery 543 (WS, 1588/9), Oxford Bodl. Marsh 528 (WS, 1593/4), Sharfeh Raḥmānī 258 / Sōnī 188 (WS, 1627), Mardin, Chaldean Cathedral (CCM) 338 / *olim* Diyarbakır/Scher 140 (ES, 1699/1700), Sharfeh Raḥmānī 257 / Sōnī 187 (WS, 17th c.), Urmia American College 40 (ES, 1770/1, lost), Baghdad, Chaldean Monastery 180 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 64 (ES, 1823), Berlin Petermann 15 (WS, 1826), Sharfeh Raḥmānī 524 / Sōnī 242 (WS, 1846), Jerusalem, St. Mark Monastery 233 (WS, 1860), Baghdad, Chaldean Monastery 181 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 65 (ES, 19th c.), Mardin, Church of the Forty Martyrs 544 (WS, 19th c.), Mardin, Church of the Forty Martyrs 545 (WS, 19th c.), Sharfeh Raḥmānī 195 / Sōnī 250 (WS, 19th c.), Mosul, Syrian Orthodox Archdiocese 91 (WS, 1910), Mosul, Syrian Orthodox Archdiocese 152 (WS, 1911), Sharfeh Raḥmānī 259 / Sōnī 189 (WS, 20th c.)

Edition: Baumstark 1900, pp. 15*-33* [ed. of the selected fragments from Book 2 based on Göttingen Universitätsbibliothek Orient. 18], 192-210 [Germ. transl.], Furlani 1926-1927 [Ital. transl. based on Baumstark's ed. and London BL Add. 21454], Brock 1997, pp. 275-276 [Engl. transl. of a fragment from Book II, Mēmrā 2 based on Baumstark's ed.]

Lit.: Ruska 1896, Ruska 1897, Vosté 1929

1.8 Bar Hebraeus/Bar ʿEbrōyō (d. 1286)

a. Book of the Pupils of the Eye (K. d-bābātā)

In seven sections: *Isagoge*, *Categories*, *On interpretation*, *Analytics*, *Topics*, *Apodeictics*, *Sophistical refutations*
According to Hugonnard-Roche, the text is particularly close to Ghazālī's *Maqāṣid al-falāsifa*.

MSS: see Takahashi 2005, pp. 263-265

Edition: Steyer 1908, pp. 1-28 [ed.], 29-33 [Germ. transl. of section one], Janssens 1930/1, 1932, 1935 [ed. and Engl. transl. of Introduction and sections 1-3]

Lit.: Hugonnard-Roche 2008a

b. Conversation of Wisdom (K. da-swād sōfīā)

In four chapters: logic, natural philosophy, metaphysics, theology

MSS: see Takahashi 2005, pp. 258-262

Edition: Janssens 1937, pp. 45-134 [ed.], 137-330 [Fr. transl. with commentary]

Lit.: Hugonnard-Roche 2008a

c. Treatise of Treatises (K. d-tegrat tegrātā)

In three treatises: logic, natural philosophy, metaphysics
According to Hidemi Takahashi, the work was composed by Bar ʿEbrōyō based on Ghazālī's *Maqāṣid al-falāsifa*.

MSS: see Takahashi 2005, pp. 255-256

Edition: unedited

Lit.: Takahashi 2002

d. Cream of Wisdom (K. d-ḥeʾwat ḥekmtā)

In four parts: logic, natural philosophy, metaphysics, practical philosophy
The first part consists of the following books: *Isagoge*, *Categories*, *On interpretation*, *Analytics*, *Apodeictics*, *Topics*
Although in general the *Cream of Wisdom* is modelled on Ibn Sīnā's *Kitāb al-šifāʾ*, the author also used other (Syriac and Arabic) sources. With regard to the *Analytics* and *Apodeictics*, a dependence on Fakhr al-Dīn al-Rāzī's (d. 1210) *The Summary of Philosophy and Logic (al-Mulakhkhaṣ fī l-ḥikma wa-l-manṭiq)* has been noticed.

MSS: see Joosse 1999, Takahashi 2005, pp. 247-254

Edition: none of the books in the first part is edited. The edition of the *Analytics* and *Apodeictics* is under preparation by Jens O. Schmitt.

Lit.: Schmitt 2012

e. Syriac translation of *K. al-išārāt wa-l-tanbīhāt* (Syriac title: *K. d-remzē wa-mʿīrānwātā d-Abū ʿAlī bar Sīnā*) of Ibn Sīnā (980-1037)

MSS: see Takahashi 2005, pp. 266-267

Edition: Furlani 1945a [ed. of a few fragments based on Vat. sir. 191]

Lit.: Takahashi 2003, Teule 2005

2. *Categories*

2.1 Translations

One gloss of the Paris *Organon* (Paris BnF ar. 2346) attests the existence of versions by Ḥunayn, Yaʿqūb al-Zāhid (= Jacob of Edessa) and Yūnān al-Rāhib.[11] There are a few additional glosses testifying to the Syriac version(s), albeit without an exact identification of the source texts (cf. Walzer 1953, p. 103, Peters 1968, pp. 7-12).[12]

2.1.1 Anonymous (6th c.)

Hugonnard-Roche tentatively proposed as its translator a certain Yūnān who is attested in the marginal glosses of Paris BnF ar. 2346, with a further possible identification with the addressee of one of the letters of Severus Sebokht (see 3.2.4 below).

MSS: London BL Add. 14658 (E, 7th c.)

Edition: King 2010, pp. 96-169 [ed. and Engl. transl.]

Graeco-Syriac apparatus: Minio-Paluello 1949, pp. 3-45, King 2010, pp. 86-93, 257-282

Lit.: Hugonnard-Roche 1987, Hugonnard-Roche 1989, pp. 507-509, King 2011a

2.1.2 Version of Jacob of Edessa (d. 708)

MSS: Vat. sir. 158 (WS, 9th/10th c.)
Paris BnF syr. 354/II / *olim* Siirt 91 (WS, 13th c.),
Baghdad, Chaldean Patriarchate (CPB) 223 / *olim* Mosul, Chaldean Patriarchate 35 (ES, 17th c.)
Baghdad, Chaldean Monastery 169 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 51 (ES, 1821/2)
Baghdad, Chaldean Monastery 170 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 52 (ES, 19th c.)
Baghdad, Chaldean Monastery 171 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 53 (ES, 19th c.)
Berlin Sachau 226 (ES, ca. 1882)
Vat. sir. 593/III (WS, early 20th c.)[13]
Birmingham, Cadbury Research Library, Mingana syr. 606 (ES, 1933)
MS owned by P. Bedjan (lost?)

11. Georr 1948, pp. 380 [ed.] and 174 [transl.].

12. Edition of the glosses: Georr 1948, pp. 361-386; Jabr 1999, pp. 15-96.

13. Vat. sir. 593 is a composite manuscript that is made up of the parts from three originally independent manuscripts. Only the first part is dated (1917 CE) whereas the two others are not.

Edition: Schüler 1897, pp. 21-31 [ed. up to 3b32 based on Sachau 226 and Paris BnF syr. 248], Georr 1948, pp. 253-305 [ed. based on Paris BnF syr. 248 and BnF syr. 354]

Graeco-Syriac apparatus: Schüler 1897, pp. 12-7, Minio-Paluello 1945, Georr 1948, pp. 141-147, Minio-Paluello 1949, pp. 3-45, King 2010, pp. 86-93, 257-282

Lit.: Hugonnard-Roche 1987, Hugonnard-Roche 1989, pp. 507-509, Hugonnard-Roche 2004a, Hugonnard-Roche 2008b, King 2011b

2.1.3 Version of George, bishop of the Arabs (d. 724)

MSS: London BL Add. 14659 (E, 8th/9th c.)

Indirect witness: the lemmata in the anonymous commentary (see 2.2.7 below)

Edition: Gottheil 1892-1893 [ed.], Furlani 1933, pp. 9-45 [ed.]

Graeco-Syriac apparatus: Minio-Paluello 1945, Minio-Paluello 1949, pp. 3-45, King 2010, pp. 86-93, 257-282

Lit.: Furlani 1923, Minio-Paluello 1945, Hugonnard-Roche 1987, Hugonnard-Roche 1989, pp. 507-509

2.2 Commentaries, etc.

2.2.1 Sergius of Rēšʿaynā (d. 536)

On the Aim of all Aristotle's Writings, to Theodore of Karḫ Ǧuddan

(Long) commentary on Aristotle's *Categories*
In seven books

MSS: London BL Add. 14658 + Leipzig, Universitätsbibliothek, Or. 1078/I (ES, 7th c.)
London BL Add. 12155, ff. 178v-180v (E, 8th c., selected fragments)
Paris BnF syr. 354/I / *olim* Siirt 91 (WS, 1186/7)
Baghdad, Chaldean Monastery 169 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 51 (ES, 1821/2)
Baghdad, Chaldean Monastery 170 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 52 (ES, 19th c.)
Baghdad, Chaldean Monastery 171 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 53 (ES, 19th c.)
Birmingham, Cadbury Research Library, Mingana syr. 606 (ES, 1933)

Edition: unedited, but a summary of the contents based on London BL Add. 14658 appears in Furlani 1922b, Hugonnard-Roche 1997a [Fr. transl. of book 1 based on BL Add. 14658, Paris BnF syr. 354/I, Baghdad, Chaldean Monastery 169, Chaldean Monastery 171, Birmingham, Cadbury Research Library, Mingana syr. 606], Brock 1997, pp. 201-204 [Engl. transl. of two fragments from the prologue; the source is unspecified], Hugonnard-Roche 1997c [Fr. transl. of the prologue based on Paris BnF syr. 354/I and Mingana syr. 606], Watt 2014 [partial Engl. transl. of book 2 based on BL Add. 14658, BnF syr. 354/I, Mingana syr. 606], Y. Arzhanov and D. King prepared a critical ed. and Engl. transl. of two fragments from books 1 and 2.

Lit.: Hugonnard-Roche 1997b, Hugonnard-Roche 1997c, Hugonnard-Roche 2006, Watt 2010, King 2011b, Watt 2011, Watt 2017.

2.2.2 Sergius of Rēšʿaynā (d. 536)

(Short) commentary on Aristotle's *Categories*, to Philotheos

MSS: Berlin Petermann I 9 (ES, 1259/60)

Edition: Aydin 2016, pp. 94-169 [ed. and Engl. transl.]

Lit.: Hugonnard-Roche 1997b

2.2.3 George, bishop of the Arabs (d. 724)

Prooimion and commentary (in 53 chapters)
John Philoponus' commentary on the *Categories* served as the main source.

MSS: London BL Add. 14659 (E, 8th/9th c.)

Edition: Watt 2015 [ed. and Engl. transl. of the prooimion], Furlani 1923, pp. 310-313 [Greek retroversion of the prooimion]

Lit.: Watt 2017

2.2.4 Išoʿbokht of Rev Ardašir (late 8th c.?)

Scholia on *Categories*

MSS: *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 325 (ES, 1679, lost?)
Cambridge University Library Add. 2812 (ES, 1806)
Birmingham, Cadbury Research Library, Mingana syr. 547 (ES, ca. 1880)
Baghdad, Chaldean Monastery 181 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 65 (ES, 19th c.)
olim Mosul, Chaldean Patriarchate 110 (ES, date unspecified, lost?)

Edition: unedited

2.2.5 David bar Pawlos (8th/9th c.)

A list of Aristotle's categories in Syriac and Arabic

MSS: Berlin Petermann I 9 (ES, 1259/60)
Alqoš, Chaldean Diocese (DCA) 61/II (ES, 1865)

Edition: unedited

2.2.6 Moshe bar Kepha (9th c.)

Commentary on the *Categories* (fragment)[14]

MSS: Florence BML Or. 342/Assemani 200 (WS, 15th c.)[15]
Jerusalem, St. Mark Monastery 232/I (WS, 1573/4)[16]

Edition: unedited

14. The fragment bears a double attribution to Bar Kepha and Dionysius bar Ṣalibi in both manuscripts.
15. Although the manuscript containing the *Treatise of Treatises* of Bar ʿEbrōyō is usually dated to the 14th century (Takahashi 2005, p. 255), the fragment under consideration was added somewhat later when the manuscript was restored. It remains unclear if it was present already in the original 14th-century manuscript.
16. This is a composite manuscript that is made up out of two independent codices. The first is dated to CE 1573/4 whereas the second to CE 1566/7.

2.2.7 Anonymous commentary in question-and-answer form (fragment)

According to Aydin, the author could be identified with Ḥnānīshōʿ bar Serošway (9th c.)

MSS: Vat. sir. 586 (E, 13th c.)

Edition: Aydin *forthcoming*

Lit.: King 2010, pp. 286-287 and passim, Aydin *forthcoming*

2.2.8 Dionysius bar Ṣalibi (d. 1171)

Commentary

MSS: Cambridge University Library, Gg. 2.14 (WS, 16th/17th c.)

Edition: unedited

2.2.9 Bar Hebraeus. See 1.8 above.

2.2.10 Various scholia (selection)

a. Anonymous scholion

Furlani was able to identify the Greek source of the Syriac text.

MSS: Berlin Petermann I 9 (ES, 1259/60)

Edition: Furlani 1914, pp. 167-175 [ed.]

b. Pseudo-Olympiodorus

Scholia/Commentary (fragment)
According to Furlani, the Syriac text is a paraphrase of an otherwise unknown Greek commentary on the *Categories*.

MSS: London BL Add. 18821 (E, 9th c.)

Edition: Furlani 1916b, pp. 132-137 [ed.], 137-140 [Ital. transl.]

c. Eusebius of Alexandria

Scholion
According to Furlani, the Syriac text is based on an otherwise unknown Greek source.

MSS: Berlin Petermann I 9 (ES, 1259/60)
MS owned by P. Bedjan (lost?)

Edition: unedited, Furlani 1922a [Ital. transl. based on Petermann I 9]

d. Sergius of Rēšʿaynā? (d. 536)

Natural demonstration

According to Furlani, the Syriac text is a compilation from different sources. However, Aydin pointed out the presence of a quotation from the anonymous translation of the *Isagoge* and suggested that Sergius (or his disciple) may still be the author.

MSS: London BL Add. 12155 (E, 8th c.)

Edition: unedited, Furlani 1926, pp. 140-141 [Ital. transl.]

Lit.: Hugonnard-Roche 1997d, pp. 126-127, Aydin 2016, p. 13 and passim

e. Sergius of Rēšʿaynā? (d. 536)

On the division of substance

MSS: London BL Add. 14658, ff. 168r-172r (E, 7th c.)

Edition: unedited

Lit.: Aydin 2016, p. 12 and passim

On Interpretation

3.1 Translations

Three glosses in the Paris *Organon* provide evidence for the Syriac versions without offering precise identification of the source texts (at least one of them can be identified with the version of George, bishop of the Arabs).[17] According to Ibn al-Nadīm's *Fihrist*, Ḥunayn translated the work into Syriac (cf. Peters 1968, pp. 12-14).

3.1.1 Proba? (late 6th c.)

The attribution to Proba is not found in all manuscripts (the oldest being Birmingham, Cadbury Research Library, Mingana syr. 44).

MSS: Vat. sir. 158 (WS, 9th/10th c.)
Berlin Petermann I 9 (ES, 1259/60)
Birmingham, Cadbury Research Library, Mingana syr. 44 (WS, 1574)
Cambridge University Library Add. 3284 (WS, 18th c.)
Baghdad, Chaldean Monastery 169 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 51 (ES, 1821/2)
Baghdad, Chaldean Monastery 171 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 53 (ES, 19th c.)
Birmingham, Cadbury Research Library, Mingana syr. 606 (ES, 1933)

Indirect witness: the lemmata in Proba's commentary (see 3.2.2 below) correspond closely to the translation (taken into account in Montanari 1984).

Edition: Hoffmann 1869, pp. 23, 25, 27, 29-55 [partial ed., up to 23b15, based on Petermann I 9 which lacks the end], Baumstark 1898 [ed. of the ending, 23b16-24b9 based on Vat. sir. 158]

Graeco-Syriac apparatus: Hoffmann 1869, pp. 2-13, Baumstark 1898, pp. 118-119, Minio-Paluello 1949, pp. 49-72, Montanari 1984, Weidemann 2014

Lit.: Hugonnard-Roche 1989, pp. 513-514, Suermann 1990, Suermann 1994, Teixidor 2003, Hugonnard-Roche 2004b

3.1.2 George, bishop of the Arabs (d. 724)

It has been argued by Furlani that the Greek *Vorlage* of this version is related to the family of manuscript Ambrosianus L 93 sup.

MSS: London BL Add. 14659 (E, 8th/9th c.)

17. Edition of the glosses: Jabr 1999, pp. 103-163. Three glosses with references to the Syriac versions: Jabr 1999, p. 103 n. 4, p. 105 n. 24, p. 107 n. 2 (cf. Zimmermann 1981, p. lxxvii n. 4).

Edition: Hoffmann 1869, pp. 22, 24, 26, 28 [partial ed., up to 17a35], Furlani 1933, pp. 46-66 [ed.]

Graeco-Syriac apparatus: Hoffmann 1869, pp. 2-13, Minio-Paluello 1949, pp. 49-72, Montanari 1984, Weidemann 2014

Lit.: Furlani 1923, Hugonnard-Roche 1989, pp. 513-514, Hugonnard-Roche 2004b

3.2 Commentaries, etc.

3.2.1 Paul the Persian (mid-6th c.)

Translated from Middle Persian into Syriac by Severus Sebokht.

MSS: Baghdad, Chaldean Monastery 171 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 53 (ES, 19th c.)
MS owned by P. Bedjan (lost?)

Edition: Hugonnard-Roche 2013b, pp. 48-67 [ed. and Fr. transl. based on Baghdad, Chaldean Monastery 171], Hayati & Stevenson 2016, pp. 47-66 [ed. based on Baghdad, Chaldean Monastery 171], 21-45 [Engl. transl.]

Lit.: Hugonnard-Roche 2004c, Hugonnard-Roche 2011, Hugonnard-Roche 2012b, p. 186, Hugonnard-Roche 2013b, Hugonnard-Roche 2018, pp. 64-78

3.2.2 Proba (late 6th c.)

In five sections

MSS: London BL Add. 14660 (WS, 9th/10th c.)
Berlin Petermann I 9 (ES, 1259/60, section 1 and beginning of section 2)
Cambridge University Library Add. 2812 (ES, 1806, beginning of section 2)
Baghdad, Chaldean Monastery 169 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 51 (ES, 1821/2)
Alqoš, Chaldean Diocese (DCA) 61/II (ES, 1865, beginning of section 2)
Baghdad, Chaldean Monastery 171 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 53 (ES, 19th c.)
Baghdad, Chaldean Monastery 173 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 54 (ES, 19th c., beginning of section 2)
Baghdad, Chaldean Patriarchate (CPB) 350 (ES, 19th c., beginning of section 2)
Birmingham, Cadbury Research Library, Mingana syr. 606 (ES, 1933)

Manuscript Birmingham, Mingana syr. 44, ff. 63r-64v (WS, 1574) contains a brief fragment from a commentary on the *On interpretation* that provides the name of Prōsyā in its opening rubric and that of Olympiodorus at the close. The relationship to the commentary of Proba remains unclear.

Edition: Hoffmann 1869, pp. 62-90 [ed. of section 1 and beginning of section 2 based on Petermann I 9], 90-112 [Lat. transl.]

Lit.: Teixidor 1998a, Hugonnard-Roche 1999, Hugonnard-Roche 2012d, pp. 1541-1542, Hugonnard-Roche 2018, pp. 78-83

3.2.3 Severus Sebokht (d. 666/7)

Letter to Aitallaha regarding *protasis*

MSS: London BL Add. 17156 (WS, 9th c.)
London BL Add. 14660 (WS, 9th/10th c.)

Dayr al-Suryān MS 27 (WS, 10th c.)
Baghdad, Chaldean Patriarchate (CPB) 223 / *olim* Mosul, Chaldean Patriarchate 35 (ES, 17th c.)
Berlin Sachau 226 (ES, ca. 1882)
Baghdad, Chaldean Monastery 174 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 55 (ES, 19th c.)
MS owned by P. Bedjan (lost?)

Edition: Hugonnard-Roche 2014-2015 [non vidi]

Lit.: Hugonnard-Roche 2016, pp. 234-235

3.2.4 Severus Sebokht (d. 666/7)

Letter to Yonan

According to Reinink, one can distinguish two recensions of the text, nevertheless Hugonnard-Roche does not dwell on that issue.

MSS: London BL Add. 17156 (WS, 9th c.)
Dayr al-Suryān MS 27 (WS, 10th c.)
Berlin Petermann I 9 (ES, 1259/60)
Cambridge University Library Add. 2812 (ES, 1806)
Alqoš, Chaldean Diocese (DCA) 61/II (ES, 1865)
Baghdad, Chaldean Monastery 171 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 53 (ES, 19th c.)
Baghdad, Chaldean Monastery 173 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 54 (ES, 19th c.)
Baghdad, Chaldean Patriarchate (CPB) 350 (ES, 19th c.)

Edition: Hugonnard-Roche 2015 [ed. and Fr. transl. based on London BL Add. 17156, Berlin Petermann I 9, Cambridge University Library Add. 2812, Baghdad, Chaldean Monastery 171 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 53]

Lit.: Reinink 1983, Hugonnard-Roche 2016, pp. 233-234

3.2.5 George, bishop of the Arabs (d. 724)

Prooimion

MSS: London BL Add. 14659 (E, 8th/9th c.)

Edition: Furlani 1922c [ed. of a commentary on 16a6-7 and Germ. transl.]

Lit.: Furlani 1923

3.2.6 Anonymous

MSS: fragment in London BL Add. 17156 (WS, 9th c.), ff. 1-2

Edition: unedited

3.2.7 Dionysius bar Ṣalibi (d. 1171)

Commentary

MSS: Cambridge University Library, Gg. 2.14 (WS, 16th/17th c.)

Edition: not edited

Lit.: Hugonnard-Roche 2016, p. 235

3.2.8 Bar Hebraeus. See 1.8 above.

3.2.9 Scholia

According to Hugonnard-Roche, these scholia must be seen as originating from a commentary; some similarities with the commentary of Proba (see 3.2.1 above) have also been noticed.

MSS: Vat. sir. 158 (WS, 9th/10th c.)
Cambridge University Library Add. 3284 (WS, 18th c.)
Birmingham, Cadbury Research Library, Mingana syr. 44 (WS, 1885/6)

Edition: Furlani 1945b [ed. based on Vat. sir. 158]

Lit.: Hugonnard-Roche 2005

Prior Analytics

4.1 Translations

The *Fihrist* mentions that part of the work was translated into Syriac by Ḥunayn b. Isḥāq, and that the remaining part was done by Isḥāq b. Ḥunayn. A note in Paris BnF ar. 2346, f. 80r attests that Ḥunayn proceeded as far as I 14, 33b14. The Paris *Organon* contains multiple glosses providing evidence for Syriac versions, mostly with no reference to a translator.[18] Besides Ḥunayn and Isḥāq, Athanasius of Balad and Theophilus of Edessa are mentioned (Walzer 1953, pp. 115-119, Peters 1968, pp. 14-17).

4.1.1 Anonymous (partial translation, up to I 7, 29b28)

According to Baumstark, the translation should be attributed to Proba; manuscript Baghdad, Chaldean Patriarchate (CPB) 350 ascribes the translation to Denḥa, a disciple of Catholicos Išōʿ bar Nūn (d. 828). Hugonnard-Roche rejects Proba's authorship on account of the notable differences between the translation and Proba's commentary (see 4.2.1 below).

MSS: Vat. sir. 158 (WS, 9th/10th c.)
Berlin Petermann I 9 (ES, 1259/1260)
Cambridge University Library Add. 3284 (WS, 18th c.)
Cambridge University Library Add. 2812 (ES, 1806)
Alqoš, Chaldean Diocese (DCA) 61/II (ES, 1865)
Birmingham, Cadbury Research Library, Mingana syr. 44 (WS, 1885/6)
Baghdad, Chaldean Monastery 173 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 54 (ES, 19th c.)
Baghdad, Chaldean Patriarchate (CPB) 350 (ES, 19th c.)

Edition: Friedmann 1898, pp. 33-39 [partial ed., up to 25b23, based on Petermann I 9 and Paris BnF syr. 248], Nagy 1898, pp. 322-347 [ed. based on Vat. sir. 158]

Graeco-Syriac apparatus: Friedmann 1898, pp. 16-26 (partial), Nagy 1899, pp. 114-129, Ross 1949, Minio-Paluello 1957

Lit.: Hugonnard-Roche 1989, pp. 516-517, Suermann 1990, Vagelpohl 2010

18. Edition of the glosses: Badawī 1948, pp. 103-306, Jabr 1999, pp. 179-412.

4.1.2 George, bishop of the Arabs (d. 724)

In two books

MSS: London BL Add. 14659 (WS, 8th/9th c.)

Edition: Furlani 1935, pp. 147-228 [ed.], Furlani 1937, pp. 235-286 [ed.]

Graeco-Syriac apparatus: Ross 1949, Minio-Paluello 1957

Lit.: Furlani 1923, Hugonnard-Roche 1989, pp. 516-517, Miller 1993, Vagelpohl 2010

4.2 Commentaries, etc.

4.2.1 Proba (late 6th c.)

MSS: Baghdad, Chaldean Patriarchate (CPB) 223 / *olim* Mosul, Chaldean Patriarchate 35 (ES, 17th c.)
Baghdad, Chaldean Monastery 174 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 55 (ES, 19th c.)
Berlin Sachau 226 (ES, ca. 1882)
Vat. sir. 593/III (WS, early 20th c.)
MS owned by P. Bedjan (lost?)

Edition: van Hoonacker 1900 [ed. based on a manuscript owned by Bedjan], Hugonnard-Roche 2017 [ed. and Fr. transl. based on Sachau 226, Vat. sir. 593/III and MS owned by P. Bedjan via ed. of van Hoonacker]

Lit.: Hugonnard-Roche 2012d, pp. 1540-1541, Hugonnard-Roche 2017

4.2.2 Severus Sebokht (d. 666/7)

Discourse on Syllogisms in the Prior Analytics

MSS: London BL Add. 17156 (WS, 9th c.)
London BL Add. 14660 (WS, 9th/10th c.)
Birmingham, Cadbury Research Library, Mingana syr. 44 (WS, 1574)
Baghdad, Chaldean Patriarchate (CPB) 223 / *olim* Mosul, Chaldean Patriarchate 35 (ES, 17th c.)
Cambridge University Library Add. 3284 (WS, 18th c.)
Berlin Sachau 226 (ES, ca. 1882)
Baghdad, Chaldean Monastery 174 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 55 (ES, 19th c.)
MS owned by P. Bedjan (lost?)

Edition: unedited, Watt 2017, p. 175 [Engl. transl. of two fragments based on London BL Add. 17156 and London BL Add. 14660]

Lit.: Hugonnard-Roche 2016, Watt 2017

4.2.3 George, bishop of the Arabs (d. 724)

Prooimion and commentary for each of the two books (in 156 chapters for book one; the end of the commentary for book two is wanting)

MSS: London BL Add. 14659 (E, 8th/9th c.)

Edition: selections edited in Furlani 1939-1940, Furlani 1942-1943

Lit.: Furlani 1923

4.2.4 Anonymous commentary (fragment)

MSS: London BL Add. 14738 (WS, 11th c.), ff. 114-115
Edition: unedited

4.2.5 Dionysius bar Ṣalibi (d. 1171)

Commentary
MSS: Cambridge University Library, Gg. 2.14 (WS, 16th/17th c.)
Edition: unedited

4.2.6 Bar Hebraeus. See 1.8.

4.2.7 Sergius of Rēšʿaynā? (d. 536)

Scholion on figure *(schēma)*
MSS: London BL Add. 14660 (9th/10th c.)
Edition: unedited, Furlani 1926, pp. 143-145 [Ital. transl.]
Lit.: Hugonnard-Roche 1997d, pp. 127-128, Aydin 2016, p. 14

4.2.8 Anonymous

On the three conversions
MSS: London BL Add. 14658 (E, 7th c.)
Edition: unedited
Lit.: Aydin 2016, pp. 14-15

Posterior Analytics ("Apodeictics")

5.1 Translations

None survives [19]
According to Ibn al-Nadīm's *Fihrist*, Ḥunayn translated only a part and Isḥāq the whole of the work into Syriac; the latter version underlies Abū Bišr Mattā's Arabic translation preserved in Paris BnF ar. 2346 (cf. Peters 1968, pp. 17-20). Among multiple glosses, two refer to a translator called Marāyā (cf. Walzer 1953, pp. 130-131). The glosses, part of which is explicitly taken from Isḥāq's Syriac text, are analyzed in Walzer 1953, pp. 134-141. [20] Timothy I's Letter 48 attests the existence of the Syriac version by Athanasius of Balad. [21]
Lit.: Hugonnard-Roche 1989, pp. 520-521

19. But see the fragment cited by Bar Ṣalībī's in his commentary preserved in MS Cambridge University Library Gg 2.14, as mentioned by Salam Rassi in his contribution to the present volume.
20. Edition of the glosses: Badawī 1949, pp. 309-465; Jabr 1999, pp. 425-620.
21. See now a new edition in Heimgartner 2012, pp. 88-92.

5.2 Commentaries

5.2.1 Dionysius bar Ṣalibi (d. 1171)

Commentary

MSS: Cambridge University Library, Gg. 2.14 (WS, 16th/17th c.)

Edition: unedited

5.2.2 Bar Hebraeus. See 1.8.

Topics

6.1 Translations

None survives

Multiple glosses in the Paris *Organon* provide evidence for the Syriac versions of Athanasius (*sc*. of Balad) and Isḥāq (cf. Peters 1968, pp. 20-23).[22] The Syriac version of Book 8 was the basis for Ibrāhīm b. ʿAbd Allāh's Arabic version preserved in the Paris *Organon*. The Syriac versions by Athanasius of Balad and Abū Nūḥ (fl. 770-80) are attested by Timothy I (Letter 43 and 48).[23]

Lit.: Hugonnard-Roche 1989, p. 524

6.2 Commentary

6.2.1 Bar Hebraeus. See 1.8.

Sophistical refutations

7.1 Translations

None survives

Reportedly, the Syriac version of Athanasius of Balad was the basis for the three Arabic versions, by Yaḥyā b. ʿAdī, ʿIsā b. Zurʿa and an old translation ascribed to Ibn Nāʿima al-Ḥimṣī, all preserved in the Paris *Organon* (cf. Peters 1968, pp. 23-26). Three Syriac versions are mentioned in the *Fihrist*: by Ibn Nāʿima, Abū Bišr Mattā and Theophilus. According to the *Fihrist*, Yaḥyā b. ʿAdī's Arabic version is based on Theophilus' Syriac. Theophilus' translation is attested by glosses in the Paris *Organon*.[24]

Lit.: Hugonnard-Roche 1989, pp. 526-527

7.2 Commentary

7.2.1 Bar Hebraeus. See 1.8.

22. Edition of the glosses: Badawī 1949-1952, pp. 469-733, Jabr 1999, pp. 635-891.

23. See now a new edition in Heimgartner 2012, pp. 65-68, 88-92.

24. Edition of the glosses: Badawī 1952, pp. 737-1015, Jabr 1999, pp. 905-1196.

Index of manuscripts

The manuscript copies of the works of Bar Hebraeus and Jacob bar Šakkō are excluded.

Alqoš: Chaldean Diocese
DCA 61
Baghdad: Chaldean Monastery
syr. 169 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 51
syr. 170 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 52
syr. 171 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 53
syr. 173 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 54
syr. 174 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 55
syr. 181 / *olim* Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 65
olim Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 325 (lost?)
Baghdad: Chaldean Patriarchate
CPB 223 / *olim* Mosul, Chaldean Patriarchate 35
CPB 350
olim Mosul, Chaldean Patriarchate 110 (lost?)
Berlin: Staatsbibliothek – Preußischer Kulturbesitz
Petermann I 9
Sachau 226
Or. quart 871
Birmingham: Cadbury Research Library
Mingana syr. 44
Mingana syr. 547
Mingana syr. 606
Cambridge: University Library
Add. 2812
Add. 3284
Gg. 2.14
Or. 1307
Dayr al-Suryān
MS 27
Frag. 88
Florence: Biblioteca Medicea Laurenziana
Or. 174/Assemani 183-184
Or. 209/Assemani 196
Or. 342/Assemani 200
Jerusalem: St. Mark Monastery
MS 232
Leipzig, Universitätsbibliothek
Or. 1078
London: British Library
Add. 12154
Add. 12155
Add. 14618
Add. 14658
Add. 14659
Add. 14660

Add. 14738
Add. 17156
Add. 17215
Add. 18821

Madrid: Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial

ar. 655

Paris: Bibliothèque nationale

ar. 2346
syr. 248
syr. 354 / *olim* Siirt 91

Vatican: Biblioteca Apostolica Vaticana

sir. 36
sir. 158
sir. 586
sir. 593

Urmia: American College

MS 138 (lost)

MS with unknown location:

MS owned by P. Bedjan (lost?)

Bibliography

Arkoun 1970 : Mohammed Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/Xe - Ve/Xe siècle. Miskawayh (320/325-421) = (932/936-1030), philosophe et historien*, Paris (Études musulmanes 12).

Arnzen *et al.* 2019 : Rüdiger Arnzen, Yury Arzhanov, Nicolás Bamballi, Slavomír Čéplö, Grigory Kessel, "Coding and Encoding: Towards a New Approach to the Study of Syriac and Arabic Translations of Greek Scientific and Philosophical Texts," *Comparative Oriental Manuscript Studies Bulletin* 4, 2, pp. 205-214.

Aydin 2016 : Sami Aydin, *Sergius of Reshaina, Introduction to Aristotle and his Categories, Addressed to Philotheos. Syriac Text, with Introduction, Translation, and Commentary*, Leiden (Aristoteles Semitico-Latinus 24).

Aydin *forthcoming* : Sami Aydin, "The Remnant of a Questions and Answers Commentary on Aristotle's Categories in Syriac (Vat. Syr. 586)," *Studia Graeco-Arabica* 9.

Badawī 1948-1952 : ʿAbd al-Raḥmān Badawī, *Manṭiq Arisṭū*, al-Qāhirah, 3 vols.

Baumstark 1898 : Anton Baumstark, "Aristoteles περὶ ἑρμηνείας p. 23b 16 ff. syrisch," *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 13, pp. 116-119.

Baumstark 1900 : Anton Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern vom V.–VIII. Jahrhundert: Syrische Texte. 1, Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles; Syrische Commentare zur Εἰσαγωγή des Porphyrios*, Leipzig.

Borbone 2017 : Pier Giorgio Borbone, "'Monsignore Vescovo di Soria', also known as Moses of Mardin, Scribe and Book Collector," *Христианский Восток* 8 [14], pp. 79-114.

Brock 1988 : Sebastian P. Brock, "'Aqdam tarğama suryāniyya li-Īsāġūğī Fūrfuryūs (aṭ-ṭabʿa al-ūlā) [The Earliest Syriac Translation of Porphyry's Eisagoge. 1, Edition]," *Maǧallat al-Maǧmaʿ al-ʿilmī al-ʿIrāqī, Hayʾat al-luġa as-suryāniyya = Journal of the Iraq Academy, Syriac Corporation* 12, pp. 316-366.

Brock 1989 : Sebastian P. Brock, "Some Notes on the Syriac Translations of Porphyry's Eisagoge," in *Mélanges en hommage au professeur et au penseur libanais Farid Jabre*, Beyrouth, pp. 41-50.

Brock 1993 : Sebastian P. Brock, "The Syriac Commentary Tradition," in Ch. Burnett (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, London, The Warburg Institute (Warburg Institute Surveys and Texts 23), pp. 3-18 = Id., *From Ephrem to Romanos: Interactions Between Syriac and Greek in Late Antiquity*, Aldershot, Hampshire – Brookfield, VT, 1999 (Variorum Collected Studies Series CS664), no. XIII.

Brock 1997 : Sebastian P. Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature*, Kottayam (Moran ʾEthʾo 9).

Brock 2011 : Sebastian P. Brock, "The Commentator Probus: Problems of Date and Identity," in J. Lössl & J. W. Watt (eds.), *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*, Farnham, pp. 195-206.

Freimann 1897 : Aron Freimann, *Die Isagoge des Porphyrius in den syrischen Uebersetzungen*, PhD thesis, Berlin.

Friedmann 1898 : Isidor Friedmann, *Aristoteles' Analytica bei den Syrern*, PhD thesis, Berlin.

Furlani 1914 : Giuseppe Furlani, "Contributi alla storia della filosofia greca in oriente. Testi siriaci. 1," *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 5, 23, pp. 154-175.

Furlani 1916a : Giuseppe Furlani, "Contributi alla storia della filosofia greca in oriente. Testi siriaci. 6, Una introduzione alla logica aristotelica di Atanasio di Balad," *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 5, 25, pp. 717-778.

Furlani 1916b : Giuseppe Furlani, "Contributi alla storia della filosofia greca in oriente. Testi siriaci. 3, Frammenti di una versione siriaca del Commento di Pseudo-*Olim*piodoro aile Categorie d'Aristotele," *Rivista degli studi orientali* 7, pp. 131-163.

Furlani 1921 : Giuseppe Furlani, "Di alcuni passi della Metafisica di Aristotele presso Giacomo d'Edessa," *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 5, 30, pp. 268-273.

Furlani 1921-1922 : Giuseppe Furlani, "Sull'introduzione di Atanasio di Baladh alla logica e sillogistica aristotelica," *Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti* 81, 2, pp. 635-644.

Furlani 1922a : Giuseppe Furlani, "Uno scolio d'Eusebio d'Alessandria alle Categorie d'Aristotele in versione siriaca," *Rivista di studi filosofici e religiosi* 3, pp. 1-14.

Furlani 1922b : Giuseppe Furlani, "Sul trattato di Sergio di Rêshʿaynâ circa le Categorie," *Rivista di studi filosofici e religiosi* 3, pp. 135-172.

Furlani 1922c : Giuseppe Furlani, "'Aristoteles de interpretatione 16a, 6-7 nach einem syrisch erhaltenen Kommentar," *Zeitschrift für Semitistik* 1, pp. 34-37.

Furlani 1923 : Giuseppe Furlani, "La Versione e il commento di Giorgio delle Nazioni all'Organo aristotelico," *Studi italiani di filologia classica* NS 3, pp. 305-333.

Furlani 1925a : Giuseppe Furlani, "Un trattato di Sergio di Res'ayna sopra il genere, le specie e la singolarità," *Aegyptus* 3, pp. 36-44.

Furlani 1925b : Giuseppe Furlani, "Il manualetto di Giacomo d'Edessa," *Studi e materiali di storia delle religioni* 1, pp. 262-282.

Furlani 1925-1926 : Giuseppe Furlani, "L'introduzione di Atanasio di Bâlâdh alla logica e sillogistica aristotelica, tradotto dal siriaco," *Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti* 85, 2, pp. 319-344.

FURLANI 1926 : Giuseppe FURLANI, "Due scoli filosofici attribuiti a Sergio di Teodosiopoli (Rêš'aynâ)," *Aegyptus* 7, pp. 139-145.

FURLANI 1926-1927 : Giuseppe FURLANI, "La logica nei Dialoghi di Severo bar Shakkô," *Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti* 2 ,86, pp. 289-348.

FURLANI 1928 : Giuseppe FURLANI, "L'*Ἐγχειρίδιον* di Giacomo d'Edessa nel testo siriaco," *Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 6, 4, pp. 222-249.

FURLANI 1933 : Giuseppe FURLANI, "Le Categorie e gli *Ermeneutici* di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni," *Memorie della Reale Accademia nazionale dei lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 6, 5, 1, pp. 5-68.

FURLANI 1935 : Giuseppe FURLANI, "Il primo libro dei *Primi Analitici* di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni," *Memorie della Reale Accademia nazionale dei lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 6, 5, 3, pp. 145-230.

FURLANI 1937 : Giuseppe FURLANI, "Il secondo libro dei *Primi Analitici* di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni," *Memorie della Reale Accademia nazionale dei lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 6, 6, 3, pp. 233-287.

FURLANI 1939-1940 : Giuseppe FURLANI, "Il Proemio di Giorgio delle Nazioni al primo libro dei Primi Analitici di Aristotele," *Rivista degli studi orientali* 18, pp. 116-130.

FURLANI 1942-1943 : Giuseppe FURLANI, "Sul commento di Giorgio delle Nazioni al primo libro degli *Analitici Anteriori* di Aristotele," *Rivista degli studi orientali* 20, pp. 47-64, 229-238.

FURLANI 1945a : Giuseppe FURLANI, "La versione siriaca del *Kitāb al-išārāt wat-tanbīhāt* di Avicenna," *Rivista degli studi orientali* 21, 89-101.

FURLANI 1945b : Giuseppe FURLANI, "Scolii siriaci al *Peri hermeneias* di Aristotele," *Orientalia* 14, pp. 91-117, 284-299.

GEORR 1948 : Khalil GEORR, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, Beyrouth.

GOTTHEIL 1892-1893 : Richard J. H. GOTTHEIL, "The Syriac Version of the Categories of Aristotle," *Hebraica* 9, pp. 166-215.

GUTAS 1983 : Dimitri GUTAS, "Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy," *Der Islam* 60, pp. 231-267.

HAINTHALER 2010 : Theresia HAINTHALER, "Jacob of Edessa and his *Encheiridion*: Some remarks," in G. Y. Ibrahim & G. A. Kiraz (eds.), *Studies on Jacob of Edessa*, Piscataway, NJ (Gorgias Eastern Christian Studies 25), pp. 27-42.

HAYATI & STEVENSON 2016 : Said HAYATI & Paul S. STEVENSON, *Peri Hermeneias by Paul the Persian*, Tehran.

HEIMGARTNER 2012 : Martin HEIMGARTNER (ed.), *Die Briefe 42-58 des Ostsyrischen Patriarchen Timotheos I.*, Louvain (CSCO 644, Syri 248).

HESPEL 1984 : Robert HESPEL (ed. & transl.), Théodore bar Koni, *Livre des scolies (recension d'Urmiah). Les collections annexées par Sylvain de Qardu*, Louvain (CSCO 464-465, Scriptores Syri 197-198).

HOFFMANN 1869 : Johann G. E. HOFFMANN, *De Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis*, Leipzig.

HUGONNARD-ROCHE 1987 : Henri HUGONNARD-ROCHE, "Sur les versions syriaques des Catégories d'Aristote," *Journal asiatique* 275, pp. 205-222 = ID., *La logique d'Aristote du grec au syriaque : études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Paris (Textes et traditions 9), pp. 23-37.

HUGONNARD-ROCHE 1989 : Henri HUGONNARD-ROCHE, "Aristote de Stagire. L'Organon. Tradition syriaque et arabe," in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques. 1*, pp. 502-528.

HUGONNARD-ROCHE 1994 : Henri HUGONNARD-ROCHE, "Les traductions syriaques de l'*Isagoge* de Porphyre et la constitution du corpus syriaque de logique," *Revue d'histoire des textes* 24, pp. 293-312 = ID., *La logique d'Aristote du grec au syriaque : études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Paris (Textes et traditions 9), pp. 79-97.

HUGONNARD-ROCHE 1997a : Henri HUGONNARD-ROCHE, "Sergius de Rešayna : commentaire sur les *Catégories* (à Théodore). Livre premier," *Oriens-Occidens : cahiers du Centre d'histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales* 1, pp. 123-35 = ID., *La logique d'Aristote du grec au syriaque : études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Paris (Textes et traditions 9), pp. 187-231.

HUGONNARD-ROCHE 1997b : Henri HUGONNARD-ROCHE, "Les *Catégories* d'Aristote comme introduction à la philosophie, dans un commentaire syriaque de Sergius de Rēšʿainā," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8, pp. 339-363 = ID., *La logique d'Aristote du grec au syriaque : études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Paris (Textes et traditions 9), pp. 143-164.

HUGONNARD-ROCHE 1997c : Henri HUGONNARD-ROCHE, "Comme la cigogne au désert : un prologue de Sergius de Reshʿaina à l'étude de la philosophie aristotélicienne en syriaque," in A. de Libera *et al.* (eds.), *Langages et philosophie : hommage à J. Jolivet*, Paris (Études de philosophie médiévale), pp. 79-97 = ID., *La logique d'Aristote du grec au syriaque : études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Paris (Textes et traditions 9), pp. 165-186.

HUGONNARD-ROCHE 1997d: Henri HUGONNARD-ROCHE, "Note sur Sergius de Rēšʿainā, traducteur du grec en syriaque et commentateur d'Aristote," in G. Endress & R. Kruk (eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on His Ninetieth Birthday*, Leiden (CNWS publications 50), pp. 121-143 = ID., *La logique d'Aristote du grec au syriaque : études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Paris (Textes et traditions 9), pp. 123-142.

HUGONNARD-ROCHE 1999 : Henri Hugonnard-ROCHE, "La théorie de la proposition selon Proba, un témoin syriaque de la tradition grecque (VI^e^ siècle)," in Ph. Büttgen *et al.* (eds.), *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, Paris (Études de littérature ancienne 10), pp. 191-208 = ID., *La logique d'Aristote du grec au syriaque : études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Paris (Textes et traditions 9), pp. 275-291.

HUGONNARD-ROCHE 2000 : Henri HUGONNARD-ROCHE, "Le traité de logique de Paul le Perse : une interprétation tardo-antique de la logique aristotélicienne en syriaque," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 11, pp. 59-82 = ID., *La logique d'Aristote du grec au syriaque : études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Paris (Textes et traditions 9), pp. 233-254.

HUGONNARD-ROCHE 2004a : Henri HUGONNARD-ROCHE, "Jacques d'Édesse et sa réception d'Aristote," in ID., *La logique d'Aristote du grec au syriaque : études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique,* Paris (Textes et traditions 9), pp. 23-37.

HUGONNARD-ROCHE 2004b : Henri HUGONNARD-ROCHE, "La tradition syro-arabe du *Peri Hermeneias*," in ID., *La logique d'Aristote du grec au syriaque : études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophiq*ue, Paris (Textes et traditions 9), pp. 57-77.

HUGONNARD-ROCHE 2004c : Henri HUGONNARD-ROCHE, "La constitution de la logique tardo-antique et l'élaboration d'une logique 'matérielle' en syriaque," in V. Celluprica & C. D'Ancona (eds.), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici: logica e ontologia nelle*

interpretazioni greche e arabe, Napoli (Filosofia antica), pp. 57-83 = ID., *La logique d'Aristote du grec au syriaque : études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Paris (Textes et traditions 9), pp. 255-273.

HUGONNARD-ROCHE 2005 : Henri HUGONNARD-ROCHE, "Scolies syriaques au *Peri Hermeneias* d'Aristote," in D. Jacquart & Ch. Burnett (eds.), *Scientia in margine : études sur les marginalia dans les manuscrits scientifiques du Moyen Âge à la Renaissance*, Genève (École pratique des hautes études. Sciences historiques et philologiques 5, Hautes études médiévales et modernes 88), pp. 27-55.

HUGONNARD-ROCHE 2006 : Henri HUGONNARD-ROCHE, "Le vocabulaire philosophique de l'être en syriaque, d'après des textes de Sergius de Resh'aina et Jacques d'Édesse," in J. E. Montgomery (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy, From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 152), pp. 101-125.

HUGONNARD-ROCHE 2008a : Henri HUGONNARD-ROCHE, "L'œuvre logique de Barhebraeus," *Parole de l'Orient* 33, pp. 129-143.

HUGONNARD-ROCHE 2008b: Henri HUGONNARD-ROCHE, "Jacob of Edessa and the Reception of Aristotle," in B. ter Haar Romeny (ed.), *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, Leiden (Monographs of the Peshitta Institute, Leiden. Studies in the Syriac versions of the Bible and their Cultural Contexts 18), pp. 205-222.

HUGONNARD-ROCHE 2011 : Henri HUGONNARD-ROCHE, "Du commentaire à la reconstruction : Paul le Perse interprète d'Aristote (sur une lecture du *Peri Hermeneias*, à propos des modes et des adverbes selon Paul, Ammonius et Boèce)," in J. Lössl & J. W. Watt (eds.), *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*, Farnham,pp. 207-224.

HUGONNARD-ROCHE 2012a : Henri HUGONNARD-ROCHE, "Le commentaire syriaque de Probus sur l'*Isagoge* de Porphyre : une étude préliminaire," *Studia Graeco-Arabica* 2, pp. 227-243.

HUGONNARD-ROCHE 2012b : Henri HUGONNARD-ROCHE, "Paul le Perse," in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques. 5, 1*, Paris, pp. 183-187.

HUGONNARD-ROCHE 2012c : Henri HUGONNARD-ROCHE, "Porphyre de Tyr. 3, Survie orientale," in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques. 5, 2*, Paris, pp. 1447-1468.

HUGONNARD-ROCHE 2012d : Henri Hugonnard-Roche, "Probus (Proba)," in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques. 5, 2*, Paris, pp. 1539-1542.

HUGONNARD-ROCHE 2013a : Henri HUGONNARD-ROCHE, "Un *Organon* court en syriaque : Paul le Perse versus Boèce," in J. Brumberg-Chaumont (ed.), *Ad notitiam ignoti : l'Organon dans la translatio studiorum à l'époque d'Albert le Grand*, Turnhout (Studia artistarum. Études sur la faculté des arts dans les universités médiévales 37), pp. 193-216.

HUGONNARD-ROCHE 2013b : Henri HUGONNARD-ROCHE, "Sur la lecture tardo-antique du *Peri Hermeneias* d'Aristote : Paul le Perse et la tradition d'Ammonius," *Studia Graeco-Arabica* 3, pp. 37-104.

HUGONNARD-ROCHE 2014-2015 : Henri HUGONNARD-ROCHE, "L'épître de Sévère Sebokht à Aitilaha sur le *Peri Hermeneias* : à propos des propositions métathétiques et privatives, et de l'existence du possible," in A. Straface, C. De Angelo & A. Manzo (eds.), *Labor limae: Atti in onore di Carmela Baffioni*, Napoli (= *Studi magrebini* NS 12-13), pp. 337-360.

HUGONNARD-ROCHE 2015 : Henri HUGONNARD-ROCHE, "Questions de logique au VII^e^ siècle : les épîtres syriaques de Sévère Sebokht et leurs sources grecques," *Studia Graeco-Arabica* 5, pp. 53-104.

HUGONNARD-ROCHE 2016 : Henri HUGONNARD-ROCHE, "Sévère Sebokht," in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques. 6*, Paris, pp. 230-235.

HUGONNARD-ROCHE 2017 : Henri HUGONNARD-ROCHE, "Un cours sur la syllogistique d'Aristote à l'époque tardo-antique : le commentaire syriaque de Proba (VI^e siècle) sur les *Premiers analytiques* : édition et traduction du texte, avec introduction et commentaire," *Studia Graeco-Arabica* 7, pp. 105-170.

HUGONNARD-ROCHE 2018 : Henri HUGONNARD-ROCHE, "La tradition du *Peri hermeneias* d'Aristote en syriaque, entre logique et grammaire," in M. Farina (ed.), *Les auteurs syriaques et leur langue*, Paris (Études syriaques 15), pp. 55-93.

JABR 1999 : Farīd JABR, *Al-Naṣṣ al-kāmil li-manṭiq Arisṭū*, Bayrūt, 2 vols.

JANSSENS 1930/1, 1932, 1935 : Herman f. JANSSENS, "Bar Hebraeus' Book of the Pupils of the Eye," *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 47, 1, 1930, pp. 26-49, 94-134; 48, 1932, pp. 209-63; 52, 1935, pp. 1-21.

JANSSENS 1937 : Herman f. JANSSENS, *L'entretien de la sagesse : introduction aux œuvres philosophiques de Bar Hebraeus*, Liège.

JOOSSE 1999 : N. Peter JOOSSE, "Bar Hebraeus' Butyrum Sapientiae: A Description of the Extant Manuscripts," *Le Muséon* 112, pp. 417-458.

KESSEL & BAMBALLI 2018 : Grigory KESSEL, Nicolás BAMBALLI, "Field Notes on Syriac Manuscripts. 2, A Philosophical Manuscript *olim* Mosul 35 Rediscovered," *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 21, 1, pp. 21-42.

KING 2010 : Daniel KING, *The Earliest Syriac Translation of Aristotle's Categories: Text, Translation and Commentary*, Leiden (Aristoteles Semitico-Latinus 21).

KING 2011a : Daniel KING, "The First Translator of Aristotle's Categories in Syriac," *Parole de l'Orient* 36, pp. 67-84.

KING 2011b : Daniel KING, "The Genesis and Development of a Logical Lexicon in the Syriac Tradition," in J. Lössl & J. W. Watt (eds.), *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*, Farnham, pp. 225-238.

LAND 1875 : Jan P. N. LAND, *Anecdota Syriaca. 4*, Leiden.

MILLER 1993 : Dana MILLER, "George, Bishop of the Arab Tribes, on True Philosophy," *Aram* 5, pp. 303-320.

MINIO-PALUELLO 1945 : Lorenzo MINIO-PALUELLO, "The Text of the *Categoriae*: The Latin Translation," *The Classical Quarterly* 39, pp. 63-74 = ID., *Opuscula: The Latin Aristotle*, Amsterdam, 1972, pp. 28-39.

MINIO-PALUELLO 1949 : Lorenzo MINIO-PALUELLO (ed.), *Aristotelis Categoriae et Liber de interpretation*, Oxonii (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).

MINIO-PALUELLO 1957 : Lorenzo MINIO-PALUELLO, "Il testo dei *Primi Analitici* d'Aristotele: le tradizioni antiche siriaca e latina," *Rivista degli studi orientali* 32, pp. 567-84 = ID., *Opuscula: The Latin Aristotle*, Amsterdam, 1972, pp. 310-327.

MONTANARI 1984 : Elio MONTANARI, *La sezione linguistica del peri hermeneias di Aristotele. 1, Il testo*, Firenze.

MURRE-VAN DEN BERG 2015 : Heleen MURRE-VAN DEN BERG, *Scribes and Scriptures: The Church of the East in the Eastern Ottoman Provinces (1500-1850)*, Louvain (Eastern Christian Studies 21).

NAGY 1898 : Albino NAGY, "Una versione siriaca inedita degli Analitici d'Aristotele," *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 5, 7, pp. 321-347.

PETERS 1968 : Francis E. PETERS, *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Leiden (New York University. Department of Classics Monographs on Mediterranean Antiquity).

REININK 1983 : Gerrit J. REININK, "Severus Sebokts Brief an den Periodeutes Jonan: Einige Fragen zur aristotelischen Logik," in R. Lavenant (ed.), *III Symposium Syriacum, 1980 : les contacts du monde syriaque avec les autres cultures (Goslar, 7-11 septembre 1980)*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 221), pp. 97-107.

ROSS 1949 : William D. ROSS (ed.), *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxonii (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).

RUSKA 1896 : Julius RUSKA, *Das Quadrivium aus Severus bar Šakkûs's "Buch der Dialoge"*, PhD thesis, Leipzig.

RUSKA 1897 : Julius RUSKA, "Studien zu Severus bar Šakkû's *Buch der Dialoge*," *Zeitschrift für Assyriologie* 12, pp. 8-41, 145-161.

SACHAU 1899 : Eduard SACHAU, "Zu den Aristoteles-Studien im Orient," in *Genethliakon zum Buttmannstage, 5. December 1899*, Berlin, pp. 50-64.

SCHMITT 2012 : Jens O. SCHMITT, "Barhebraeus's Analytics: Medical Analytics," in A. M. I. van Oppenraay & R. Fontaine (eds.), *The Letter before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, Leiden (Aristoteles Semitico-Latinus 22), pp. 131-157.

SCHÜLER 1897 : Salomon SCHÜLER, *Die Uebersetzung der Categorieen des Aristoteles von Jacob von Edessa (nach einer Handschrift der Bibliothèque nationale zu Paris und einer der Königl. Bibliotheken zu Berlin)*, PhD thesis, Berlin.

STEYER 1908 : Curt STEYER, *Buch der Pupillen von Gregor Bar Hebräus: Nach vier Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin herausgegen und teilweise übersetzt*, PhD thesis, Leipzig.

SUERMANN 1990 : Harald SUERMANN, "Die Übersetzungen des Probus und eine Theorie zur Geschichte der syrischen Übersetzungen griechischer Texte," *Oriens Christianus* 74, pp. 103-114.

SUERMANN 1994 : Harald SUERMANN, "Anmerkungen zur Sprache der Übersetzungen und Kommentare von Aristoteles und Porphyrios bei Probus," in R. Lavenant (ed.), *Symposium Syriacum VI, 1992: University of Cambridge, Faculty of Divinity, 30 August – 2 September 1992*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 247), pp. 393-400.

TAKAHASHI 2002 : Hidemi TAKAHASHI, "Barhebraeus und seine islamischen Quellen: *Têḡraṯ têḡrāṯā (Tractatus tractatuum)* und Ġazālīs *Maqāṣid al-falāsifa*," in M. Tamcke (ed.), *Syriaca: Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen: 2. Deutsches Syrologen-Symposium (Juli 2000, Wittenberg)*, Münster (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte 17), pp. 147-175.

TAKAHASHI 2003 : Hidemi TAKAHASHI, "Reception of Ibn Sīnā in Syriac: The Case of Gregory Barhebraeus," in D. Reisman (ed.), *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, Leiden (Islamic Philosophy, Theology and Science Texts and Studies 52), pp. 249-281.

TAKAHASHI 2005 : Hidemi TAKAHASHI, *Barhebraeus: A Bio-Bibliography*, Piscataway, NJ (Gorgias Eastern Christian Studies 9).

TEIXIDOR 1997a : Javier TEIXIDOR, "Les textes syriaques de logique de Paul le Perse," *Semitica* 47, pp. 117-138.

TEIXIDOR 1997b : Javier TEIXIDOR, "Science versus foi chez Paul le Persan : une note," in J.-P. Mahé & R. W. Thomson (eds.), *From Byzantium to Iran: Armenian Studies in Honour of Nina Garsoïan*, Atlanta, pp. 509-519.

TEIXIDOR 1998a : Javier TEIXIDOR, "L'introduction au *De interpretatione* chez Proba et Paul le Perse," in R. Lavenant (ed.), *Symposium Syriacum VII: Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11-14 August 1996*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 256), pp. 293-301.

TEIXIDOR 1998b : Javier TEIXIDOR, "Autour de la conjonction syriaque," in C.-B. Amphoux, A. Frey & U. Schattner-Rieser (eds.), *Études sémitiques et samaritaines offertes à Jean Margain*, Lausanne (Histoire du texte biblique 4), pp. 143-148.

TEIXIDOR 2003 : Javier TEIXIDOR, *Aristote en syriaque : Paul le Perse, logicien du VI^e siècle*, Paris.

TEIXIDOR 2010 : Javier TEIXIDOR, "Brèves notions de philosophie de Sylvain de Qardu," in M. A. Amir-Moezzi *et al.* (eds.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient : hommage à Michel Tardieu*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 142), pp. 669-676.

TEULE 2005 : Herman G. B. TEULE, "The Transmission of Islamic Culture to the World of Syriac Christianity: Bar Hebraeus' Translation of Avicenna's *Kitāb al-ishārāt wa l-tanbīhāt*: First Soundings," in J. J. van Ginkel, H. Murre-Van den Berg & T. M. van Lint (eds.), *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 134), pp. 167-184.

AL-ṬŪBJĪ 1917 : ʿAlī AL-ṬŪBJĪ AL-SUYŪṬĪ (ed.), *Kitāb al-saʿādah li-Ibn Miskawayh fī falsafat al-akhlāq*, [al-Qāhirah], al-Madrasah al-Ṣināʿīyah al-Ilhāmīyah [1917].

VAGELPOHL 2010 : Uwe Vagelpohl, "The *Prior Analytics* in the Syriac and Arabic tradition," *Vivarium* 48, pp. 134-158.

VAN HOONACKER 1900 : Albin VAN HOONACKER, "Le traité du philosophe syrien Probus sur les *Premiers analytiques* d'Aristote," *Journal Asiatique* 9^e série, 16, pp. 70-166.

VOSTÉ 1929 : Jacques-Marie VOSTÉ, "Deux manuscrits des *Dialogues* de Jacques bar Šakko," *Le Muséon* 42, pp. 157-167.

WALZER 1953 : Richard WALZER, "New Light on the Arabic Translations of Aristotle," *Oriens* 6, pp. 91-142 = ID., *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Oxford, 1962, pp. 60-113.

WATT 2010 : John W. WATT, "Commentary and Translation in Syriac Aristotelian Scholarship: Sergius to Baghdad," *Journal for Late Antique Religion and Culture* 4, pp. 28-42.

WATT 2011 : John W. WATT, "From Sergius to Mattā: Aristotle and Pseudo-Dionysius in the Syriac tradition," in J. Lössl, & J. W. Watt (eds.), *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*, Farnham, pp. 239-257.

WATT 2014 : John W. Watt, "Sergius of Reshayna on the Prolegomena to Aristotle's Logic: The Commentary on the Categories, Chapter Two," in E. Coda & C. Martini Bonadeo (eds.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge : études de logique aristotélicienne et de la philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Paris (Études musulmanes 44), pp. 31-58.

WATT 2015 : John W. WATT, "The Prolegomena to Aristotelian Philosophy of George, Bishop of the Arabs," in S. H. Griffith & S. Grebenstein, *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden, pp. 141-163.

WATT 2017 : John W. WATT, "The Curriculum of Aristotelian Philosophy among the Syrians," *Studia Graeco-Arabica* 7, pp. 171-192.

WEIDEMANN 2014 : Hermann WEIDEMANN (ed.), *Aristoteles, De interpretatione (ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ)*, Berlin (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

ZIMMERMANN 1981 : Fritz W. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De interpretatione*, London.

Syriac Philosophy
Select Bibliography*

Yury Arzhanov
Austrian Academy of Sciences, Vienna

Contents

1. General

1.1. Bibliographies
1.2. General Studies
1.3. Historical and Cultural Context
1.4. Education
1.5. Syriac Translation Technique

2. Syriac Reception of the Aristotelian Philosophy

2.1. General
2.2. Syriac Translations of the *Organon*
  2.2.1. *Categories*
  2.2.2. *De Interpretatione*
  2.2.3. *Analytica Priora*
2.3. Late Antique Commentaries to Aristotle's Logical Works in Syriac Translations
  2.3.1. Eusebius of Alexandria
  2.3.2. John Philoponus
  2.3.3. Olympiodorus
  2.3.4. Porphyry
2.4. Syriac Commentaries to Aristotle's Logical Works
  2.4.1. General
  2.4.2. Anonymous Syriac scholia
  2.4.3. Athanasius of Balad
  2.4.4. George, Bishop of the Arabs
  2.4.5. Paul the Persian
  2.4.6. Proba
  2.4.7. Sergius of Rēšʿaynā
  2.4.8. Severus Sebokht

* This publication was prepared as part of the research project supported by the European Research Council under Grant Agreement no. 679083 (ERC Starting Grant 2016-2021, PI Grigory Kessel).

La philosophie en syriaque, E. Fiori & H. Hugonnard-Roche (éds), Paris, 2019 (Études syriaques 16), pp. 417-447.

2.5. Aristotle's *Rhetoric* in Syriac Adaptation
2.6. Aristotle's *Poetics* in Syriac Adaptation
2.7. Natural philosophy
    2.7.1. Aristotle's *Physics*
    2.7.2. Ps.-Aristotle's *De Mundo*
    2.7.3. Nicolaus of Damascus' Compendium of Aristotle's Philosophy
    2.7.4. Alexander of Aphrodisias' *De Universo*
    2.7.5. Greek Influence on Syriac Hexaemeron-Literature
2.8. "Theology of Aristotle"

3. Moral Philosophy

3.1. Moral treatises
    3.1.1. General Studies
    3.1.2. Ps.-Aristotle's *De Virtutibus et vitiis*
    3.1.3. Ps.-Gregorius Thaumaturgus, *Logos Kephalaiodes*
    3.1.4. Ps.-Platonic Dialogue *Socrates*
    3.1.5. Plutarch
    3.1.5. Lucian
    3.1.6. Themistius
3.2. Moral Philosophy in the Gnomic Form
    3.2.1. General Studies
    3.2.2. Syriac Gnomic Anthologies

4. Syriac Philosophy: Individual Authors

4.1. Ahudhemmeh
4.2. Athanasius of Balad
4.3. Bardaisan
4.4. Barhebraeus
4.5. (Anonymous) *Cause of all Causes*
4.6. Ephrem the Syrian
4.7. George, Bishop of the Arabs
4.8. Jacob bar Šakkō
4.9. Jacob of Edessa
4.10. Job of Edessa
4.11. John bar Zoʿbi
4.12. John of Dara
4.13. Michael Badoqa
4.14. Moshe bar Kepha
4.15. Paul the Persian
4.16. Proba
4.17. Sergius of Rēšʿaynā
4.18. Severus Sebokht
4.19. Silvan of Qardu
4.20. Theodore bar Koni
4.21. Timothy I

1. General

1.1. Bibliographies

The most up-to-date bibliography that allows specific search modes is the *Comprehensive Bibliography on Syriac Christianity* of the Hebrew University of Jerusalem. URL: http://www.csc.org.il/db/db.aspx?db=SB (viewed on 11.12.2018).

Sebastian P. Brock, *Syriac Studies: A Classified Bibliography (1960-1990)*, Kaslik, 1996.

Hans Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy*, Leiden, 1999 (Handbuch der Orientalistik 43), 2 vols.

Gregory Kessel & Karl Pinggéra, *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature*, Leiden, 2011 (Eastern Christian Studies 11).

Cyril Moss, *Catalogue of Syriac Printed Books and Related Literature in the British Museum*, London, 1962.

1.2. General Studies

Franz Altheim, "Nestorianische Übersetzungen griechischer Philosophen," in *Geschichte der Hunnen. 5*, Berlin, 1962, pp. 72-109.

Ignatius Aphram I Barsoum, *The Scattered Pearls: A History of Syriac Literature and Sciences*, transl. & ed. by M. Moosa, 2nd ed., Piscataway, 2003.

Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922.

Anton Baumstark, *Lucubrationes Syro-Graecae*, Lepzig, 1894 (Jahrbücher für klassische Philologie, Supplementband 21).

Sebastian P. Brock, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London, 1984 (Variorum Series).

Sebastian P. Brock, *Studies in Syriac Christianity*, London, 1992 (Variorum Series).

Sebastian P. Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature*, Kottayam, 1997 (Moran ʾEthʾo 9).

Sebastian P. Brock, *From Ephrem to Romanos: Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity*, Aldershot, 1999 (Variorum Series).

Hans Daiber, "Die syrische Tradition in frühislamischer Zeit," in U. Rudolph (ed.), *Grundriß der Geschichte der Philosophie: Philosophie in der islamischen Welt. 1, 8.-10. Jh.*, Basel, 2012, pp. 40-54.

Hans Daiber, "Nestorians of 9th Century Iraq as a Source of Greek, Syriac and Arabic: A Survey of Some Unexploited Sources," *Aram* 3, 1-2, 1991, pp. 45-52.

Hans Daiber, "Semitische Sprachen als Kulturvermittler zwischen Antike und Mittelalter: Stand und Aufgaben der Forschung," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 136, 1986, pp. 292-313.

Gerhard Endress, "Philosophie und Wissenschaften bei den Syrern," in W. Fischer & H. Gaetje (eds.), *Grundriss der Arabischen Philologie. 2, Literaturwissenschaft*, Wiesbaden, 1987, pp. 407-412.

Philippe Gignoux, "La transmission de l'héritage grec aux Arabes par les Syriens," in R. J. Mouawad (ed.), *Les Syriaques transmetteurs de civilisations : l'expérience du Bilâd el-Shâm à l'époque omeyyade* (Patrimoine syriaque : actes du colloque 9, 1), Paris, 2005, pp. 53-65.

Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society (2nd–4th/8th–10th Centuries)*, London, 1998.

Joseph Habbi, "L'antica letteratura siriaca e la filosofia greca," in M. Pavan & U. Cozzoli (eds.), *L'Eredità classica nelle ligue orientali*, Firenze, 1986 (Acta encyclopaedica 5), pp. 49-55.

Joseph Habbi, "Le langage philosopique syriaque," in H. J. W. Drijvers *et al.* (eds.), *IV Symposium Syriacum, 1984: Literary Genres in Syriac Literature (Groningen – Oosterhesselen 10-12 September)*, Roma, 1987 (Orientalia Christiana Analecta 229), pp. 231-236.

Henri Hugonnard-Roche, "Contributions syriaques aux études arabes de logique à l'époque abbasside," *Aram* 3, 1991, pp. 193-210.

Henri Hugonnard-Roche, "La constitution de la logique tardo-antique et l'élaboration d'une logique 'matérielle' en syriaque," in V. Celluprica & C. D'Ancona (eds.), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici: logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe, Atti del convegno internazionale Roma, 19-20 ottobre 2001*, Napoli, 2004, pp. 57-83; = Id., *La logique d'Aristote du grec au syriaque : études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Paris, 2004 (Textes et traditions 9), pp. 255-273.

Henri Hugonnard-Roche, "Aux marges de l'Empire byzantin : aspects de la tradition philosophique gréco-syriaque," *Oriens-Occidens* 4, 2002, pp. 217-236.

Henri Hugonnard-Roche, "Éthique et politique au premier âge de la tradition syriaque," *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 57, 2004 (The Greek Strand in Islamic Political Thought: Proceedings of the Conference held at the Institute for Advanced Study, Princeton, 16-27 June 2003), pp. 99-119.

Henri Hugonnard-Roche, "La philosophie en syriaque à l'époque des Omeyyades," in R. J. Mouawad (ed.), *Les Syriaques transmetteurs de civilisations : l'expérience du Bilâd el-Shâm à l'époque omeyyade*, Antélias, 2005 (Patrimoine syriaque : actes du colloque 9, 1), pp. 37-50.

Henri Hugonnard-Roche, "Textes philosophiques et scientifiques," in R. J. Mouawad (ed.), *Nos sources : arts et littérature syriaques, Sources syriaques 1*, Antélias, 2005, pp. 475-509.

Henri Hugonnard-Roche, "Le vocabulaire philosophique de l'être en syriaque, d'après des textes de Sergius de Resh'aina et Jacques d'Édesse," in J. E. Montgomery (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Leuven, 2006 (Orientalia Lovaniensia Analecta 152), pp. 101-125.

Henri Hugonnard-Roche, "Le corpus philosophique syriaque aux VI^{e}-VII^{e} siècles," in C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden, 2007 (Philosophia antiqua 107), pp. 279-291.

Daniel King, "Origenism in Sixth Century Syria: The Case of a Syriac Manuscript of Pagan Philosophy," in A. Fürst (ed.), *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident*, Münster, 2010 (Adamantiana: Texte und Studien zu Origenes und seinem Erbe 1), pp. 179-212.

Daniel King, "Why were Syrians Interested in Greek Philosophy?," in Ph. Wood (ed.), *History and Identity in the Late Antique Near East*, Oxford, 2013 (Oxford Studies in Late Antiquity 4), pp. 61-81.

Daniel King, "Continuities and Discontinuities in the History of Syriac Philosophy," in E. Coda & C. Martini Bonadeo (eds.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge : mélanges offerts à Henri Hugonnard-Roche*, Paris, 2014 (Études musulmanes 44), pp. 225-244.

Gerhard Klinge, "Die Bedeutung der syrischen Theologen als Vermittler der griechischen Philosophie an den Islam," *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Folge 9, 58, 3, 1939, pp. 346-386.

Adam C. McCollum, "Greek Literature in the Christian East: Translations into Syriac, Georgian, and Armenian," *Intellectual History of the Islamicate World* 3, 2015, pp. 15-65.

Max Meyerhof, "Von Alexandrien nach Bagdad," *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, Berlin, 1930, pp. 389-429.

Karl Pinggéra, "Syrische Christen als Vermittler antiker Bildung an den Islam," *Ostkirchliche Studien* 58, 2009, pp. 36-57.

Ernest Renan, *De philosophia peripatetica apud Syros: Commentatio Historica*, Paris, 1852.

Victor Ryssel, *Über den textkritischen Werth der syrischen Übersetzungen griechischer Klassiker. 1-2*, Leipzig, 1880, 1881.

George Saliba, "Revisiting the Syriac Role in the Transmission of Greek Sciences into Arabic," *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 4, 2004, pp. 27-32.

Constantin Sauter, "Die peripatetische Philosophie bei den Syrern und Arabern," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 17, 4, 1904, pp. 516-533.

Hidemi Takahashi, "Syriac as a Vehicle for Transmission of Knowledge across Borders of Empires," *Horizons* 5, 2014, pp. 29-52.

Hidemi Takahashi, "Syriac as the Intermediary in Scientific Graeco-Arabica: Some Historical and Philological Observations," *Intellectual History of the Islamicate World* 3, 2015, pp. 66-97.

Jack Tannous, *The Making of the Medieval Middle East: Religion, Society, and Simple Believers*, Princeton – Oxford, 2018.

Gérard Troupeau, "Le rôle des syriaques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec," *Arabica* 38, 1991, pp. 1-10.

John W. Watt, "Syriac and Syrians as Mediators of Greek Political Thought to Islam," *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* (Beyrouth) 57, 2004, pp. 121-149.

John W. Watt, "Syriac Translators and Greek Philosophy in Early Abbasid Iraq," *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 4, 2004, pp. 15-26.

John W. Watt, "Greek Philosophy and Syriac Culture in the ʿAbbasid Iraq," in E. C. D. Hunter (ed.), *The Christian Heritage of Iraq: Collected papers from the Christianity of Iraq I-V Seminar Days*, Piscataway, 2009 (Gorgias Eastern Christian Studies 13), pp. 10-37.

Ephrem-Isa Yousif, *La floraison des philosophes syriaques*, Paris, 2003.

Ephrem-Isa Yousif, *Les philosophes et traducteurs syriaques : d'Athènes à Bagdad*, Paris, 1997.

1.3. Historical and Cultural Context

Jean Ch. Balty, "Apamea in Syria in the Second and Third Centuries AD," *Journal of Roman Studies* 78, 1988, pp. 91-104.

Anton Baumstark, "Ostsyrisches Christentum und ostsyrischer Hellenismus," *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 22, 2, 1908, pp. 17-35.

Glen W. Bowersock, "The Syriac Life of Rabbula and Syrian Hellenism," in T. Hägg & Ph. Rousseau (eds.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley, 2000 (Transformation of the Classical Heritage 31), pp. 255-271.

Sebastian P. Brock, "Syriac Culture in the Seventh Century," *Aram* 1, 2, 1989, pp. 268-280.

Sebastian P. Brock, "Greek and Syriac in Late Antique Syria," in A. K. Bowman & G. Woolf (eds.), *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge, 1994, pp. 149-160, 234-235. Reprinted in Sebastian P. Brock, *From Ephrem to Romanos*, Aldershot, 1999 (Variorum), Chap. I.

Sebastian P. Brock, "Charting the Hellenization of a Literary Culture: The Case of Syriac," *Intellectual History of the Islamicate World* 3, 2015, pp. 98-124.

Lawrence I. Conrad, "Varietas Syriaca: Secular and Scientific Culture in the Christian Communities of Syria after the Arab Conquest," in G. J. Reinink & A. C. Klugkist (eds.), *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, Louvain, 1999 (Orientalia Lovaniensia Analecta 89), pp. 86-105.

Han J. W. Drijvers, "Syriac Culture in Late Antiquity: Hellenism and Local Traditions," *Mediterraneo Antico* 1, 1, 1998, pp. 95-113.

Sidney H. Griffith, "Syrian Christian Intellectuals in the World of Islam," *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 7, 2007, pp. 55-73.

Fergus Millar, "The Problem of Hellenistic Syria," in A. Kuhrt & S. Sherwin-White (eds.), *Hellenism in the East: The Interaction of Greek and non Greek Civilizations from Syria to Central Asia after Alexander*, Los Angeles, 1987, pp. 110-133.

Fergus Millar, *The Roman Near East, 31 BC – AD 337*, Cambridge, Mass. – London, 1993.

Fergus Millar, *Religion, Language and Community in the Roman Near East: Constantine to Muhammad*, Oxford, 2013.

Jacques-Noël Pérès, "La culture helléno-syriaque de l'Église jacobite des VII^e^-VIII^e^ siècles : un refuge contre la tentation de l'apologétique," in B. Pouderon & J. Doré (eds.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, 1998 (Théologie historique 105), pp. 403-411.

Francis E. Peters, "The Greek and Syriac background," in S. H. Nasr & O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, London, 1996 (Routledge History of World Philosophies 1), pp. 40-51.

1.4. Education

Adam H. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia, 2006 (Divinations Series).

Adam H. Becker, *Sources for the Study of the School of Nisibis*, Liverpool, 2008 (Translated Texts for Historians 50).

Adam H. Becker, "The Comparative Study of 'Scholasticism' in Late Antique Mesopotamia: Rabbis and East Syrians," *Association of Jewish Studies Review* 34, 2010, pp. 91-113.

Paolo Bettiolo, "Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria," in C. D'Ancona (ed.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale. 1*, Turin, 2005 (Piccola Biblioteca Einaudi, NS 285), pp. 48-100.

Sebastian P. Brock, "From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning," in N. G. Garsoïan *et al.* (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington, 1982, pp. 17-34. Reprinted in Sebastian P. Brock, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London, 1984 (Variorum Series), Chap. VI.

Jean Baptiste Chabot, "L'école de Nisibe, son histoire, ses statuts," *Journal asiatique* 9, 8, 1896, pp. 43-93.

Han J. W. Drijvers, "The School of Edessa: Greek Learning and Local Culture," in H. J. W. Drijvers & A. A. MacDonald (eds.), *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-modern Europe and the Near East*, Leiden, 1995 (Brill's Studies in Intellectual History 61), pp. 51-59.

Nabil El-Khoury, "Auswirkungen der Schule von Nisibis," *Oriens Christianus* 59, 1975, pp. 121-129.

Dimitri Gutas, "The 'Alexandria to Baghdad' Complex of Narratives: A Contribution to the Study of Philosophical and Medical Historiography among the Arabs," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 10, 1999, pp. 155-193.

Theresia Hainthaler, "Die verschiedenen Schulen, durch die Gott die Menschen lehren wollte: Bemerkungen zur ostsyrischen Schulbewegung," in M. Tamcke (ed.), *Syriaca II: Beiträge zum 3. deutschen Syrologen-Symposium in Vierzehnheiligen 2002*, Münster, 2004 (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 33), pp. 175-192.

Ernest R. Hayes, *L'école d'Édesse*, Paris, 1930.

Theodor Hermann, "Die Schule von Nisibis vom 5. bis 7. Jahrhundert," *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 25, 1926, pp. 89-122.

Daniel King, "Education in the Syriac World of Late Antiquity," in P. Gemeinhardt *et al.* (eds.), *Education and Religion in Late Antique Christianity*, London & New York, 2016, pp. 171-185.

Robert Macina, "L'homme à l'école de Dieu : d'Antioche à Nisibe : profil herméneutique, théologique et kérygmatique du movement scoliaste nestorien (Monographie programmatique)," *Proche-Orient Chrétien* 32, 1982, pp. 86-124, 263-301.

Max Meyerhof, "Von Alexandrien nach Bagdad," in *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, Berlin, 1930, pp. 389-429.

Gerrit J. Reinink, "'Edessa grew dim and Nisibis shone forth': The School of Nisibis at the Transition of the Sixth-Seventh Century," in H. J. W. Drijvers & A. A. MacDonald (eds.), *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-modern Europe and the Near East*, Leiden, 1995 (Brill's Studies in Intellectual History 61), pp. 77-89.

Eva Riad, *Studies in the Syriac Preface*, Uppsala, 1988 (Studia Semitica Upsaliensia 11).

Heinz H. Schöffler, *Die Akademie von Gondischapur: Aristoteles auf dem Wege in den Orient*, Stuttgart, 1979.

Jack Tannous, "You Are What You Read: Qenneshre and the Miaphysite Church in the Seventh Century," in Ph. Wood (ed.), *History and Identity in the Late Antique Near East*, Oxford, 2013 (Oxford Studies in Late Antiquity 4), pp. 83-102.

Arthur Vööbus, *The Statutes of the School of Nisibis*, Stockholm, 1961.

Arthur Vööbus, *History of the School of Nisibis*, Louvain, 1965 (CSCO 266, Subsidia 26).

John W. Watt, "Grammar, Rhetoric and the *Enkyklios Paideia* in Syriac," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 143, 1993, pp. 47-71.

John W. Watt, "The Curriculum of Aristotelian Philosophy among the Syrians," *Studia Graeco-Arabica* 7, 2017, pp. 171-192.

Edward Watts, "Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia," *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 45, 2005, pp. 285-315.

1.5. Syriac Translation Technique

Sebastian P. Brock, "Towards a History of Syriac Translation Technique," in R. Lavenant (ed.), *III Symposium Syriacum, 1980 : les contacts du monde syriaque avec les autres cultures (Goslar 7-11 septembre 1980)*, Roma, 1983 (Orientalia Christiana Analecta 221), pp. 1-14.

Sebastian P. Brock, "The Syriac Background to Hunayn's Translation Techniques," *Aram* 3, 1991, pp. 139-162. Reprinted in *From Ephrem to Romanos*, Aldershot, 1999 (Variorum), Chap. XIV.

Sebastian P. Brock, "Changing fashions in Syriac Translation Technique: The Background to Syriac Translations under the Abbasids," *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 4, 2004, pp. 3-14.

Henri Hugonnard-Roche, "Les traductions du syriaque," in J. Hamesse (ed.), *Les traducteurs au travail : leurs manuscrits et leurs méthodes*, Turnhout, 2001 (Textes et études du Moyen Âge 18), pp. 19-49.

2. Syriac Reception of the Aristotelian Philosophy

2.1. General

Anton Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern vom 5. bis 8. Jahrhundert. 1, Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles; Syrische Kommentare zur Eisagoge des Porphyrios*, Leipzig, 1900. Reprinted: Aalen, 1975.

Peter Bruns, "Aristoteles-Rezeption und Entstehung einer syrischen Scholastik," in P. Bruns (ed.), *Von Athen nach Bagdad: Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam*, Bonn, 2003, pp. 29-39.

Hans Daiber, "Die Aristotelesrezeption in der syrischen Literatur," in D. Kuhn & H. Stahl (eds.), *Die Gegenwart des Altertums: Formen und Funktionen des Altertumsbezugs in den Hochkulturen der Alten Welt*, Heidelberg, 2001, pp. 327-345.

Johann G.E. Hoffmann, *De Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis*, Leipzig, 1869.

Henri Hugonnard-Roche, "Sur la tradition syro-arabe de la logique péripatéticienne," in G. Contamine (ed.), *Traduction et traducteurs au Moyen Âge : colloque international du CNRS organisé à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes les 26-28 mai 1986*, Paris, 1989, pp. 3-14.

Henri Hugonnard-Roche, "L'intermédiaire syriaque dans la transmission de la philosophie grecque à l'arabe : le cas de l'*Organon* d'Aristote," *Arabic Sciences and Philosophy* 1, 1991, pp. 187-209.

Henri Hugonnard-Roche, *La logique d'Aristote du grec au syriaque : études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Paris, 2004 (Textes et traditions 9).

Daniel King, "The Genesis and Development of Logical Lexicon in the Syriac Tradition," in J. Lössl & J. W. Watt (eds.), *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity*, Farnham, 2011, pp. 225-237.

Francis E. Peters, *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Leiden, 1968.

John W. Watt, "The Strategy of the Bagdad Philosophers: The Aristotelian Tradition as a Common Motif in Christian and Islamic Thought," in J. J. Van Ginkel *et al.* (eds.), *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, Leuven, 2005 (Orientalia Lovaniensia Analecta 134), pp. 151-165.

John W. Watt, "The Syriac Aristotle Between Alexandria and Baghdad," *Journal for Late Antique Religion and Culture* 7, 2013, pp. 26-50.

John W. Watt, "The Syriac Aristotelian Tradition and the Syro-Arabic Baghdad Philosophers," in D. Janos (ed.), *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond: Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*, Leiden, 2015 (Islamic History and Civilization 124), pp. 7-43.

2.2. Syriac Translations of the Organon

2.2.1. Categoriae

Editions

Giuseppe Furlani, "Le *Categorie* e gli *Ermeneutici* di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni," *Atti dell'Academia Nationale dei Lincei. Classe di Scienze morali storice e filologiche, Memorie* 6, 5, 1, 1933, pp. 1-68.

Khalîl Georr, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, Beirut,1948.

Richard J. H. Gottheil, "The Syriac Versions of the *Categories* of Aristotle," *Hebraica* 9, 3-4, Apr.-Jul. 1893, pp. 166-215.

Daniel King, *The Earliest Syriac Translation of Aristotle's Categories: Text, Translation and Commentary*, Leiden, 2010 (Aristoteles Semitico-Latinus 21).

Salomon Schüler, *Die Übersetzung der Categorieen des Aristoteles von Jacob von Edessa nach einer Handschrift der Bibliothèque nationale zu Paris u. einer der Königl. Bibliotheken zu Berlin*, Inaug. Diss. (Erlangen, 1896), Berlin, 1897.

Secondary literature

Henri Hugonnard-Roche, "Sur les versions syriaques des *Catégories* d'Aristote," *Journal asiatique* 275, 1987, pp. 205-222 = Id., *La logique d'Aristote du grec au syriaque : études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Paris, 2004 (Textes et traditions 9), pp. 23-37.

Daniel King, "The First Translator of Aristotle's *Categories* in Syriac," *Parole de l'Orient* 36, 2011, pp. 67-84.

2.2.2. De Interpretatione

Editions

Anton Baumstark, "Aristoteles *Peri Hermeneias* 23b6 ff. Syrisch," *Zeitschrift für Assyriologie* 13, 1898-1899, pp. 117-118.

Giuseppe Furlani, "Le *Categorie* e gli *Ermeneutici* di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni," *Atti dell'Academia Nationale dei Lincei. Classe di Scienze morali storice e filologiche, Memorie* 6, 5, 1, 1933, pp. 1-68.

Giuseppe Furlani, "Aristoteles *de Interpr.* 16a6-7 nach einem syrisch erhaltenen Kommentar," *Zeitschrift für Semitistik* 1, 1922, pp. 34-37.

Said Hayati & Paul S. Stevenson, *Peri Hermeneias by Paul the Persian*, Duhok, 2014.

Johann G. E. Hoffmann, *De Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis*, Lipsiae, 1873.

Secondary literature

Henri Hugonnard-Roche, "La tradition du *Peri hermeneias* d'Aristote en syriaque, entre logique et grammaire," in M. Farina (ed.), *Les auteurs syriaques et leur langue*, Paris, 2018 (Études syriaques 15), pp. 55-93.

2.2.3. Analytica Priora

Editions

Giuseppe Furlani, "Il primo libro dei *Primi Analitici* di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni," *Atti dell'Academia Nationale dei Lincei. Classe di Scienze morali storice e filologiche, Memorie* 6, 5, 3, 1935, pp. 143-230.

Giuseppe Furlani, "Il secondo libro dei *Primi Analitici* di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni," *Atti dell'Academia Nationale dei Lincei. Classe di Scienze morali storice e filologiche, Memorie* 6, 5, 3, 1937, pp. 233-287.

Isidor Friedmann, *Aristoteles' Analytica bei den Syrern*, Berlin, 1898.

Albino Nagy, "Una versione siriaca inedita degli *Analitici* d'Aristotile," *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, Serie 5, 7, 1898, pp. 321-347.

Secondary literature

Lorenzo Minio-Paluello, "Il testo dei *Primi Analitici* d'Aristotele: le tradizioni antiche siriaca e latina," *Rivista degli studi orientali* 32, pp. 567-84 = Id., *Opuscula: The Latin Aristotle*, Amsterdam, 1972, pp. 310-327.

2.3. Late Antique Commentaries to Aristotle's Logical Works in Syriac Translations

2.3.1. Eusebius of Alexandria

Giuseppe Furlani, "Uno scolio d'Eusebio d'Alessandria alle *Categorie* d'Aristotele in versione siriaca," *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi* 3, 1, 1922, pp. 1-14.

2.3.2. John Philoponus

Editions and translations

Daniel King (transl.), *Philoponus, A Treatise Concerning the Whole and the Parts*, in Philoponus, *On Aristotle Categories 1-5*, transl. by R. Sirkel *et al.*; with Philoponus, *A Treatise Concerning the Whole and the Parts*, transl. by D. King, London *et al.*, 2014 (Ancient Commentators on Aristotle 101).

Albert Sanda (ed.), *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi*, Beirut, 1930.

Secondary literature

Anton Baumstark (ed.), *Aristoteles bei den Syrern vom 5. bis 8. Jahrhundert. 1, Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles; Syrische Kommentare zur Eisagoge des Porphyrios*, Leipzig, 1900. Reprinted: Aalen, 1975.

Uwe M. Lang, *John Philoponus and the controversies over Chalcedon in the sixth century: A Study and the Translation of the* Arbiter, Leuven, 2001.

2.3.3. Olympiodorus

Giuseppe Furlani, "Contributi alla storia della filosofia greca in oriente. Testi siriaci. 3, Frammenti di una versione siriaca del commento di pseudo-Olimpiodoro alle *Categorie* d'Aristotele," *Rivista degli studi orientali* 7, 1916, pp. 131-163.

2.3.4. Porphyry

2.3.4.1. *Eisagoge*

Editions

Sebastian P. Brock, "The Earliest Syriac Translation of Porphyry's Eisagoge," *Journal of the Iraqi Academy, Syriac Corporation = Maǧmaʿ al-ʿIlmī al-ʿIrāqī <Baġdād>, Hayʿat al-Luġa as-Suryānīya* 12, 1988, pp. 316-366.

Aron Freimann, *Die Isagoge des Porphyrius in den syrischen Übersetzungen*, Inaugural-Dissertation, Berlin, 1897.

Secondary literature

Sebastian P. Brock, "Some Notes on the Syriac Translations of Porphyry's Eisagoge," in *Mélanges en hommage au professeur et au penseur libanais Farid Jabre*, Beyrouth, 1989, pp. 41-50.

Henri Hugonnard-Roche, "Les traductions syriaques de l'*Isagoge* de Porphyre et la constitution du corpus syriaque de logique," *Revue d'histoire des textes* 24, 1994, pp. 293-

312 ; = Id., *La logique d'Aristote du grec au syriaque : études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Paris (Textes et traditions 9), pp. 79-97.

Henri Hugonnard-Roche, "Porphyre de Tyr, *Isagogè* : traduction syriaque," in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques. 5, 2*, Paris, 2012, pp. 1450-1453.

2.3.4.2. Tree of Porphyry

Adam H. Becker, *Sources for the Study of the School of Nisibis*, Liverpool, 2008 (Translated Texts for Historians 50), pp. 172-175 [Appendix II].

Richard J. H. Gottheil, "A Syriac Fragment," in *Hebraica* 4, 4, Jul. 1888, pp. 206-215.

2.4. Syriac Commentaries to Aristotle's Logical Works

2.4.1. General

Sebastian P. Brock, "Syriac Commentary Tradition," in C. Burnett (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic, and Medieval Latin Traditions*, London, 1993 (Warburg Institute Surveys and Texts 23.), pp. 3-18. Repr.: *From Ephrem to Romanos: Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity*, Aldershot, 1999 (Variorum).

Henri Hugonnard-Roche, "La tradition gréco-syriaque des commentaires d'Aristote," in V. Calzolari & J. Barnes (eds.), *L'œuvre de David l'Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition arménienne et gréco-syriaque*, Leiden, 2009 (Philosophia antiqua 116), pp. 153-173.

Francis E. Peters, *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Leiden, 1968.

2.4.2. Anonymous Syriac scholia

Henri Hugonnard-Roche, "Scolies syriaques au *Peri Hermeneias* d'Aristote," in D. Jacquart & Ch. Burnett (eds.), *Scientia in margine : études sur les marginalia dans les manuscrits scientifiques du Moyen Âge à la Renaissance*, Genève, 2005 (École pratique des hautes études. Hautes études médiévales et modernes 88), pp. 27-55.

Giuseppe Furlani, "Scolii siriaci al *Peri hermeneias* di Aristotele," *Orientalia* 14, 1945, pp. 91-117, 284-299.

2.4.3. Athanasius of Balad (see also 4.2.)

Giuseppe Furlani, "Contributi alla storia della filosofia greca in Oriente. Testi siriaci. 6, Una introduzione alla logica aristotelica di Atanasio di Balad," *Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 5, 25, 1916, pp. 715-778.

2.4.4. George, Bishop of the Arabs (see also 4.7.)

Giuseppe Furlani, "Il proemio di Giorgio delle Nazioni al primo libro dei *Primi Analitici* di Aristotele," *Rivista degli studi orientali* 18, 1939-1940, pp. 116-130.

Giuseppe Furlani, "Sul commento di Giorgio delle Nazioni al primo libro degli *Analitici Anteriori* di Aristotele," *Rivista degli studi orientali* 20, 1942-1943, pp. 47-64, 229-238.

John W. Watt, "The Prolegomena to Aristotelian Philosophy of George, Bishop of the Arabs," in S. H. Griffith & S. Grebenstein, *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden, 2015, pp. 141-163.

2.4.5. Paul the Persian (see also 2.2.2. and 4.15.)

Dimitri Gutas, "Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Bagdad," *Islam* 60, 1983, pp. 231-267.

Henri Hugonnard-Roche, "Le traité de logique de Paul le Perse : une interprétation tardo-antique de la logique aristotélicienne en syriaque," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 11, 2000, pp. 59-82; = Id., *La logique d'Aristote du grec au syriaque : études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Paris, 2004 (Textes et traditions 9), pp. 275-291.

Henri Hugonnard-Roche, "Du commentaire à la reconstruction : Paul le Perse interprète d'Aristote (sur une lecture du *Peri Hermeneias*, à propos des modes et des adverbes selon Paul, Ammonius et Boèce)," in J. Lössl & J. W. Watt (eds.), *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity*, Farnham, 2011, pp. 207-224.

Henri Hugonnard-Roche, "Sur la lecture tardo-antique du *Peri Hermeneias* d'Aristote : Paul le Perse et la tradition d'Ammonius," *Studia Graeco-Arabica* 3, 2013, pp. 37-104.

Jan P. N. Land, *Anecdota Syriaca. 4*, Leiden, 1875, pp. 1-32.

Javier Teixidor, "La dédicace de Paul le Perse à Chosroès," in J.-D. Dubois & B. Roussel (eds.), *Entrer en matières : les prologues*, Paris, 1998 (Patrimoines : religions du Livre), pp. 199-208.

Javier Teixidor, "L'introduction au *De interpretatione* chez Proba et Paul le Perse," in R. Lavenant (ed.), *Symposium Syriacum VII: Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11-14 August 1996*, Rome, 1998 (Orientalia Christiana Analecta 256), pp. 293-301.

2.4.6. Proba

Anton Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern vom 5. bis 8. Jahrhundert. 1, Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles; Syrische Kommentare zur Eisagoge des Porphyrios*, Leipzig, 1900, pp. 4-12.

Johann G. E. Hoffmann, *De Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis*, Lipsiae, 1873.

Henri Hugonnard-Roche, "Un cours sur la syllogistique d'Aristote à l'époque tardo-antique : le commentaire syriaque de Proba (VI[e] siècle) sur les *Premiers analytiques* : édition et traduction du texte, avec introduction et commentaire," *Studia Graeco-Arabica* 7, 2017, pp. 105-170.

Javier Teixidor, "L'introduction au *De interpretatione* chez Proba et Paul le Perse," in R. Lavenant (ed.), *Symposium Syriacum VII: Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11-14 August 1996*, Rome, 1998 (Orientalia Christiana Analecta 256), pp. 293-301.

Albin van Hoonacker, "Le traité du philosophe syrien Probus sur les *Premiers analytiques* d'Aristote," *Journal asiatique* 9, 16, 1900, pp. 70-166.

2.4.7. Sergius of Rēšʿaynā (see also 4.17.)

Sami Aydin, *Sergius of Reshaina, Introduction to Aristotle and his Categories, Addressed to Philotheos: Syriac Text, with Introduction, Translation, and Commentary*, Leiden – Boston, 2016 (Aristoteles Semitico-Latinus 24).

Giuseppe Furlani, "Due scoli filosofici attribuiti a Sergio di Teodosiopoli (Rîšʿaynâ)," *Aegyptus* 7, 1926, pp. 139-145.

Giuseppe Furlani, "Un trattato di Sergio di Rêsh Ainâ sopra il genere, le specie e la singolarità," in *Raccolta di Scritti in onore di Giacomo Lumbroso (1924-1925)*, Milano, 1925, pp. 36-44.

Giuseppe Furlani, "Sul trattato di Sergio di Rêsh'ainâ circa le categorie," *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi* 3, 1922, pp. 125-172.

Henri Hugonnard-Roche, "Comme la cigogne au désert : un prologue de Sergius de Resh'aina à l'étude de la philosophie aristotélicienne en syriaque," in A. de Libera *et al.* (eds.), *Langages et philosophie : hommage à J. Jolivet*, Paris, 1997 (Études de philosophie médiévale 77), pp. 79-97; = Id., *La logique d'Aristote du grec au syriaque : études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Paris (Textes et traditions 9), pp. 165-186.

Henri Hugonnard-Roche, "Les *Catégories* d'Aristote comme introduction à la philosophie, dans un commentaire syriaque de Sergius de Rēš'ainā," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8, 1997, pp. 339-363; = Id., *La logique d'Aristote du grec au syriaque : études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Paris, 2004 (Textes et traditions 9), pp. 143-164.

Henri Hugonnard-Roche, "Sergius de Rešayna : Commentaire sur les *Catégories* (à Théodore). Livre premier," *Oriens-Occidens : cahiers du Centre d'Histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales* 1, 1997, pp. 123-35 = Id., *La logique d'Aristote du grec au syriaque : études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Paris, 2004 (Textes et traditions 9), pp. 187-231.

John W. Watt, "Sergius of Reshayna on the Prolegomena to Aristotle's Logic: The Commentary on the Categories, Chapter Two," in E. Coda & C. Martini Bonadeo (eds.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge : mélanges offerts à Henri Hugonnard-Roche*, Paris, 2014 (Études musulmanes 44), pp. 31-58.

2.4.8. Severus Sebokht (see also 4.18)

Henri Hugonnard-Roche, "L'épître de Sévère Sebokht à Aitilaha sur le *Peri Hermeneias* : à propos des propositions métathétiques et privatives, et de l'existence du possible," in A. Straface, C. De Angelo & A. Manzo (eds.), *Labor limae: Atti in onore di Carmela Baffioni*, Napoli, 2014-2015 (= Studi Magrebini NS 12-13), pp. 337-360.

Henri Hugonnard-Roche, "Questions de logique au VII[e] siècle : les épîtres syriaques de Sévère Sebokht et leurs sources grecques," *Studia Graeco-Arabica* 5, 2015, pp. 53-104.

Gerrit J. Reinink, "Severus Sebokts Brief an den Periodeutes Jonan: Einige Fragen zur aristotelischen Logik," in R. Lavenant (ed.), *III Symposium Syriacum, 1980 : les contacts du monde syriaque avec les autres cultures (Goslar, 7-11 Septembre 1980)*, Rome, 1983 (Orientalia Christiana Analecta 221), pp. 97-108.

2.5. Aristotle's Rhetoric *in Syriac Adaptation*

Maroun Aouad, "Aristote de Stagire, *La Rhétorique* : tradition syriaque et arabe," in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques. 1*, Paris, 1989, pp. 455-472.

Jörg Bendrat, "Der Dialog über die Rhetorik des Jakob bar Shakko," in *Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte*, Göttingen, 1968, pp. 19-26.

John W. Watt, "Eastward and Westward Transmission of Classical Rhetoric," in H. J. W. Drijvers & A. A. MacDonald (eds.), *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-modern Europe and the Near East*, Leiden, 1995 (Brill's Studies in Intellectual History 61), pp. 63-75.

John W. Watt, "Syriac Rhetorical Theory and the Syriac Tradition of Aristotle's Rhetoric," in W. Fortenbaugh & D. Mirhady (eds.), *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*, New Brunswick, 1994, pp. 243-260.

John W. Watt, "The Syriac Reception of Platonic and Aristotelian Rhetoric," *Aram* 5, 1993, pp. 579-601.

2.6. Aristotle's Poetics *in Syriac Adaptation*

Edition

David S. Margoliouth, *Analecta Orientalia ad Poeticam Aristoteleam*, London, 1887, pp. 77-79, 114-139.

Secondary literature

Henri Hugonnard-Roche, "La *Poétique* : tradition syriaque et arabe. (Ps. Aristote) de Plantis," in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques. Supplément*, Paris, 2003, pp. 208-218, 283-294, 499-505.

Alberto Rigolio, "Aristotle's *Poetics* in Syriac and in Arabic Translations: Readings of 'Tragedy'," *Христианский Восток* NS 6 [12], 2013, pp. 140-149.

Mert J. Schrier, "The Syriac and Arabic versions of Aristotle's *Poetics*," in G. Endress & R. Kruk (eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden, 1998 (CNWS Publications 50), pp. 259-278.

Leonardo Taran & Dimitri Gutas, *Aristotle, Poetics: Editio Maior of the Greek Text with Historical Introductions and Philological Commentaries*, Leiden – Boston, 2012 (Mnemosyne, Supplements 338).

Jaroslaus Tkatsch, *Die arabische Übersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechischen Textes. 1-2*, Wien – Leipzig, 1928-1932.

2.7. Natural philosophy

2.7.1. Aristotle's *Physics*

Yury Arzhanov & Rüdiger Arnzen, "Die Glossen in der Hs. Leyden Or. 583 und die syrische Rezeption der aristotelischen Physik," in E. Coda & C. Martini Bonadeo (eds.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge : mélanges offerts à Henri Hugonnard-Roche*, Paris, 2014 (Études musulmanes 44), pp. 415-463.

Henri Hugonnard-Roche, "Le vocabulaire philosophique de l'être en syriaque, d'après des textes de Sergius de Resh'aina et Jacques d'Édesse," in J. A. Montgomery (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy, From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Leuven, 2006 (Orientalia Lovaniensia Analecta 152), pp. 101-125.

Francis E. Peters, *Aristoteles Arabus*, Leiden, 1968, pp. 30-34.

2.7.2. Ps.-Aristotle's *De Mundo*

Editions and translations

Paul de Lagarde, *Analecta Syriaca*, Leipzig, 1858, pp. 134-158.

Adam C. McCollum, *The Syriac De Mundo: Translation, Commentary, and Analysis of Translation Technique*, Ph.D. dissertation, Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion (Ohio), 2009.

Secondary literature

Adam C. McCollum, *A Greek and Syriac Index to Sergius of Reshaina's Version of the De Mundo*. Piscataway, 2009 (Gorgias Handbooks 12).

Adam C. McCollum, "Sergius of Reshaina as Translator: The Case of the *De Mundo*," in J. Lössl & J. W. Watt (eds.), *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*, Farnham, 2011, pp. 165-178.

Victor Ryssel, *Über den textkritischen Werth der syrischen Übersetzungen griechischer Klassiker. 1*, Leipzig, 1880.

Hidemi Takahashi, "Syriac and Arabic Transmission of On the Cosmos," in J. C. Thom (ed.), *Cosmic Order and Divine Power: Ps.-Aristotle, On the Cosmos*, Tübingen, 2014 (SAPERE 23), pp. 155-169.

2.7.3. Nicolaus of Damascus' Compendium of Aristotle's Philosophy

Hendrik J. Drossaart Lulofs, *Nicolaus Damascenus, On the Philosophy of Aristotle, Fragments of the First Five Books*, transl. from the Syriac with introduction and commentary, Leiden, 1965 (Philosophia antiqua 13).

Hidemi Takahashi, "Syriac version by Hunain (?) of Nicolaus Damascenus' Compendium of Aristotelian Philosophy and Accompanying Scholia," *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 5, 2005, pp. 18-34.

2.7.4. Alexander of Aphrodisias' *De Universo*

Editions and translations

Emiliano Fiori, "L'épitomé syriaque du *Traité sur les causes du tout* d'Alexandre d'Aphrodise attribué à Serge de Reš'aynā," *Le Muséon* 123, 1-2, 2010, pp. 127-158.

Giuseppe Furlani, "Il trattato di Sergio di Resh'aina sull'universo," *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi* 4, 1923, pp. 1-22.

Secondary literature

Daniel King, "Alexander of Aphrodisias' *On the Principles of the Universe* in a Syriac Adaptation," *Le Muséon* 123, 1-2, 2010, pp. 159-191.

Dana Miller, "Sargis of Rešaina: On What the Celestial Bodies Know," in R. Lavenant (ed.), *VI Symposium Syriacum, 1992: University of Cambridge, Faculty of Divinity, 30 August – 2 September 1992*, Rome, 1994 (Orientalia Christiana Analecta 247), pp. pp. 221-233.

2.7.5. Greek Influence on Syriac *Hexaemeron*-Literature

Erik ten Napel, "Influence of Greek Philosophy and Science in Emmanuel Bar Shahhare's *Hexaemeron*," in R. Lavenant (ed.), *III Symposium Syriacum 1980: les contacts du monde syriaque avec les autres cultures (Goslar 7-11 septembre 1980)*, Rome, 1983 (Orientalia Christiana Analecta 221), pp. 109-118.

Erik ten Napel, "Some Remarks on the Hexaemeral Literature in Syriac," in H. J. W. Drijvers *et al.* (eds.), *IV Symposium Syriacum 1984: Literary Genres in Syriac Literature (Groningen, Oosterhesselen 10-12 September)*, Rome, 1987 (Orientalia Christiana Analecta 229), pp. 57-69.

M. Wilks, "Jacob of Edessa's Use of Greek Philosophy in his *Hexaemeron*," in B. Ter Haar Romeny (ed.), *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, Leiden, 2008 (Monographs of the Peshitta Institute 18), pp. 223-238.

2.8. "Theology of Aristotle"

Anton Baumstark, "Zur Vorgeschichte der arabischen 'Theologie des Aristoteles'," *Oriens Christianus* 2, 1902, pp. 187-191.

Sebastian P. Brock, "Syriac Intermediary to the Theology of Aristotle? In Search of a Chimera," in C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Brill, 2007 (Philosophia antiqua 107), pp. 293-306.

Alexander Treiger, "Palestinian Origenism and the Early History of the Maronites: In Search of the Origins of the Arabic 'Theology of Aristotle'," in D. Janos (ed.), *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond: Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*, Leiden, 2015 (Islamic History and Civilization 124), pp. 44-80.

Frank Zimmerman, "The Origins of the So-Called Theology of Aristotle," in J. Kraye *et al.* (eds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, London, 1986, pp. 110-240.

3. Moral Philosophy

3.1. Moral treatises

3.1.1. General Studies

Henri Hugonnard-Roche, "La question de l'âme dans la tradition philosophique syriaque (VI^e^-IX^e^ siècle)," *Studia Graeco-Arabica* 4, 2014, pp. 17-64.

3.1.2. Ps.-Aristotle's *De Virtutibus et vitiis*

Sebastian P. Brock, "An Abbreviated Syriac Version of Ps.-Aristotle, *De Virtutibus et vitiis* and *Divisiones*," in E. Coda & C. Martini Bonadeo (eds.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge : mélanges offerts à Henri Hugonnard-Roche*, Paris, 2014 (Études musulmanes 44), pp. 91-112.

3.1.3. Ps.-Gregorius Thaumaturgus, *Logos Kephalaiodes*

Edition

Agnes S. Lewis, *Catalogue of the Syriac MSS. in the Convent of St. Catharine on the Mount Sinai*, London, 1894 (Studia Sinaitica 1), pp. 19-26.

Secondary literature

Sebastian P. Brock, "Clavis Patrum Graecorum III, 7717," *Journal of Theological Studies* 32, 1981, pp. 176-178.

Francesco Celia, "Il *Λόγος κεφαλαιώδης* dello ps.-Gregorio il Taumaturgo: uno status quaestionis e un primo approccio al problema delle fonti," *Adamantius* 17, 2011, pp. 164-189.

Giuseppe Furlani, "Contributions to the History of Greek Philosophy in the Orient. Syriac Texts. 4, A Syriac Version of the *Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν* of Gregory Thaumaturgus," *Journal of the American Oriental Society* 35, 1915, pp. 297-317.

Benedict Einarson, "On a Supposed Pseudo-Aristotelian Treatise on the Soul," *Classical Philology* 28, 1933, pp. 129-130.

Mauro Zonta, "Nemesiana Syriaca: New Fragments from the Missing Syriac Version of the *De Natura Hominis*," *Journal of Semitic Studies* 36, 2, 1991, pp. 223-258.

3.1.4. Ps.-Platonic Dialogue *Socrates*

Edition and translation

Paul de Lagarde, *Analecta Syriaca*, Leipzig, 1858, pp. 158-167.

Victor Ryssel, "Der pseudosocratische Dialog über die Seele," *Rheinisches Museum für Philologie* 48, 1893, pp. 175-196.

Secondary literature

Henri Hugonnard-Roche, "*Érostrophos*," in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques. 3*, Paris, 2000, pp. 236-238.

William R. Newbold, W. M., "The Syriac Dialogue *Socrates*," *Proceedings of the American Philosophical Society* 57, 1918, pp. 99-111.

Alberto Rigolio, "Erostrophus, a Syriac Dialogue with Socrates on the Soul," in A. Cameron & N. Gaul (eds.), *Dialogues and Debates from Late Antiquity to Late Byzantium*, London & New York, 2017, pp. 20-31.

3.1.5. Plutarch

Editions and translations

Paul de Lagarde, *Analecta Syriaca*, Leipzig, 1858, pp. 177-195.

Johann Gildemeister & Franz Bücheler, "Pseudo-Plutarchos *Περὶ ἀσκήσεως*," *Rheinisches Museum für Philologie* 27, 1872, pp. 520-538.

Eberhard Nestle, "A Tract of Plutarch *On the Advantage to Be Derived from One's Enemies (De capienda ex inimicis utilitate)*, the Syriac Version Edited from a Ms. on Mount Sinai," London, 1894 (Studia Sinaitica 4).

Victor Ryssel, "Zwei neu aufgefundene Schriften der graeco-syrischen Literatur," *Rheinisches Museum für Philologie* NS 51, 1896, pp. 1-20.

Wolfgang Rohlfs, "Pseudo-Plutarch *Περὶ ἀσκήσεως*," in *Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte*, Göttingen, 1968, pp. 176-184.

Secondary literature

Alberto Rigolio, "Plutarch in the Syriac tradition: An Overview," in G. Pace & P. V. Cacciatore (eds.), *Gli scritti di Plutarco: Traduzione, tradizione, ricezione, commento, IX International Congress of the International Plutarch Society*, Napoli, 2013, pp. 361-369.

Alberto Rigolio, "Syriac Translations of Plutarch, Lucian, and Themistius: A Gnomic Format for an Instructional Purpose?," in P. Gemeinhardt *et al.* (eds.), *Education and Religion in Late Antique Christianity: Reflections, Social Contexts and Genres*, London – New York, 2016, pp. 73-85.

Victor Ryssel, *Über den textkritischen Werth der syrischen Übersetzungen griechischer Klassiker. 2*, Leipzig, 1880.

3.1.5. Lucian

Edition

Eduard Sachau, *Inedita Syriaca: Eine Sammlung syrischer Übersetzungen von Schriften griechischer Profanliteratur*, Wien, 1870, pp. 1-16.

Secondary literature

Mathew D. Macleod & Lionel R. Wickham, "The Syriac Version of Lucian's *De Calumnia*," *The Classical Quarterly* NS 20, 2, 1970, pp. 297-299.

Maximilianus Rothstein, *Quaestiones Lucianeae*, Berlin, 1888, pp. 92-99.

Victor Ryssel, *Über den textkritischen Werth der syrischen Übersetzungen griechischer Klassiker. 2*, Leipzig, 1880, pp. 45-54.

3.1.6. Themistius

Editions and translations

Maria Conterno, *Temistio orientale: Orazioni temistiane nella tradizione siriaca e araba*, Brescia, 2014 (Testi del Vicino Oriente antico. Letteratura della Siria cristiana 4).

Johann Gildemeister & Franz Bücheler, "Themistios *Περὶ ἀρετῆς*," *Rheinisches Museum für Philologie* 27, 1872, pp. 438-462.

Eduard Sachau, *Inedita Syriaca: Eine Sammlung syrischer Übersetzungen von Schriften griechischer Profanliteratur*, Wien, 1870, pp. 17-65.

Secondary literature

Maria Conterno, "Retorica pagana e cristianesimo orientale: la traduzione siriaca dell'orazione *Peri philias* di Temistio," *Annali di Scienze Religiose* NS 3, 2010, pp. 161-188.

Alberto Rigolio, "From 'Sacrifice to the gods' to the 'Fear of God:' Omissions, Additions and Changes in the Syriac Translations of Plutarch, Lucian and Themistius," *Studia Patristica* 64, 12, 2013, pp. 133-144.

Alberto Rigolio, "Syriac Translations of Plutarch, Lucian, and Themistius: A Gnomic Format for an Instructional Purpose?," in P. Gemeinhardt *et al.* (eds.), *Education and Religion in Late Antique Christianity: Reflections, Social Contexts and Genres*, London – New York, 2016, pp. 73-85.

John W. Watt, "Themistius and Julian: Their Association in Syriac and Arabic Tradition," in A. J. Quiroga Puertas (ed.), *The Purpose of Rhetoric in Late Antiquity*, Tübingen, 2013 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 72), pp. 161-176.

3.2. Moral Philosophy in the Gnomic Form

3.2.1. General Studies

Yury Arzhanov, *Syriac Sayings of Greek Philosophers: A Study in Syriac Gnomologia with Edition and Translation*, Leuven, 2019 (CSCO 669, Subsidia 138).

Paolo Bettiolo, "'Gnomologia' siriaci: un censimento," in M. S. Funghi (ed.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico. 2*, Firenze, 2004 (Accademia toscana di scienze e lettere «La Colombaria». Serie Studi 225), pp. 289-304.

Sebastian P. Brock, "Syriac Translations of Greek Popular Philosophy," in P. Bruns (ed.), *Von Athen nach Bagdad: Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam*, Bonn, 2003 (Hereditas 22), pp. 9-28.

Michel Van Esbroeck, "Les sentences morales des philosophes grecs dans les traditions orientales," in M. Pavan & U. Cozzoli (eds.), *L'Eredità classica nelle lingue orientali*, Rome, 1986 (Acta encyclopaedica 5), pp. 11-23.

3.2.2. Syriac Gnomic Anthologies

Editions and translations

Yury Arzhanov, *Syriac Sayings of Greek Philosophers: A Study in Syriac Gnomologia with Edition and Translation*, Leuven, 2019 (CSCO 669, Subsidia 138).

Sebastian P. Brock, "The Laments of the Philosophers over Alexander in Syriac," *Journal of Semitic Studies* 15, 1970, pp. 205-218.

Sebastian P. Brock, "A Syriac Collection of Prophecies of the Pagan Philosophers," *Orientalia Lovaniensia Periodica* 14, 1983, pp. 203-246.

Sebastian P. Brock, "Stomathalassa, Dandamis and Secundus in a Syriac Monastic Anthology," in G. Reinink & A. Klugkist (eds.), *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, Leuven, 1999 (Orientalia Lovaniensia Analecta 89), pp. 35-50.

Sebastian P. Brock, "The Instructions of Anton, Plato's Physician," in Ph. S. Alexander *et al.* (eds.), *Studia Semitica: The Journal of Semitic Studies Jubilee Volume*, Oxford, 2005 (Journal of Semitic Studies Supplement 16), pp. 129-138.

Sebastian P. Brock, "Some Syriac Pseudo-Platonic Curiosities," in R. Hansberger, M. Afifi al-Haytham & Ch. Burnett (eds.), *Arabic Thought: Essays in Honour of F. Zimmermann*, London, 2012 (Warburg Studies and Texts 4), pp. 19-26.

Benjamin H. Cowper, *Syriac Miscellanies; or Extracts Relating to the First and Second General Councils, and Various Other Quotations, Theological, Historical & Classical*, London, 1861.

Paul de Lagarde, *Analecta Syriaca*, Leipzig, 1858.

Giuseppe Furlani, "Un recueil d'énigmes philosophiques en langue syriaque," *Revue de l'Orient chrétien* 3, 1 [21], 1918-1919, pp. 113-136.

Johann Gildemeister, "Pythagorassprüche in Syrischer Überlieferung," *Hermes* 4, 1870, pp. 81-98.

Johann Gildemeister, *Sexti Sententiarum recensiones Latinam Graecam Syriacas conjunctim exhibuit*, Bonnae ad Rhenum, 1873.

Jan P. N. Land, *Anecdota Syriaca. 1*, Leiden, 1862.

Giorgio Levi Della Vida, "Sentenze Pitagoriche in versione siriaca," *Rivista degli studi orientali* 3, 1910, pp. 597-598.

Ute Possekel, "Der *Rat der Theano*: Eine pythagoreische Spruchsammlung in syrischer Übersetzung," *Le Muséon* 111, 1-2, 1998, pp. 7-36.

Victor Ryssel, "Die syrischen Übersetzungen der Sextussentenzen," *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* NF 3 [38], 1895, pp. 617-630; 4 [39], 1896, pp. 568-624; 5 [50], 1897, pp. 131-148.

Victor Ryssel, "Neu aufgefundene graeco-syrische Philosophensprüche über die Seele," *Rheinisches Museum für Philologie* NF 51, 1896, pp. 529-543.

Victor Ryssel, "Zwei neu aufgefundene Schriften der graeco-syrischen Literatur," *Rheinisches Museum für Philologie* NF 51, 1896, pp. 1-20.

Eduard Sachau, *Inedita Syriaca: Eine Sammlung syrischer Übersetzungen von Schriften griechischer Profanliteratur*, Wien, 1870.

Dietrich Wünsch, "Zur syrischen Übersetzung der 'Pythagorassprüche'," in *Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte*, Göttingen, 1968, pp. 252-264.

Hermann Zotenberg, "Les sentences symboliques de Théodose, patriarche d'Antioche," *Journal asiatique*, 7e série, 8, 1876, pp. 425-476.

Secondary literature

Yury Arzhanov, "Abba Platon und Abba Evagrius," in C. Rammelt *et al.* (eds.), *Begegnungen in Vergangenheit und Gegenwart: Beiträge dialogischer Existenz*, Berlin, 2015 (LIT Theologie 112), pp. 75-82.

Yury Arzhanov, "Plato in Syriac Literature," *Le Muséon* 132, 1-2, 2019, pp. 1-36.

Yury Arzhanov, "Sextus im Orient," in W. Eisele (ed.), *Die Sextussprüche und ihre Verwandten*, Tübingen, 2015 (SAPERE 26), pp. 377-398.

Yury Arzhanov, "The Arabic version of the Syriac gnomologies *On the Soul* by Mubaššir b. Fātik," *Христианский Восток* NS 6 [12], 2013, pp. 312-322.

Sebastian P. Brock, "Secundus the Silent Philosopher: Some Notes on the Syriac Tradition," *Rheinisches Museum für Philologie* 121, 1978, pp. 94-100.

Sebastian P. Brock, "Some Syriac Excerpts from Greek Collections of Pagan Prophecies," *Vigiliae Christianae* 38, 1984, pp. 77-90.

Henri Hugonnard-Roche, "Platon syriaque," in M. A. Amir-Moezzi *et al.* (eds.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient : hommage à Michel Tardieu*, Turnhout, 2009 (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 142), pp. 307-322.

Raimund Köbert, "Bemerkungen zu den syrischen Zitaten aus Homer und Platon im 5. Buch der *Rhetorik* des Anton von Tagrit und zum syrischen *Περὶ ἀσκήσεως*, angeblich von Plutarch," *Orientalia* 40, 1971, pp. 438-447.

Ellen Lanz, "Syrische Platonzitate in der *Rhetorik* des Anton von Tagrit," in *Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte*, Göttingen, 1968, pp. 129-134.

Oliver Overwien, "Das Bild des Kynikers Diogenes in griechischen, syrischen und arabischen Texten," *Philologus* 155, 1, 2011, pp. 92-124.

Ute Pietruschka, "Syriac Reception of Socrates," in Ch. Moore (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Socrates*, Leiden, 2019 (Brill's Companions to Classical Reception 18), pp. 518-544.

Nicole Zeegers-Van der Vorst, "Une gnomologie d'auteurs grecs en traduction syriaque," in F. Graffin & A. Guillaumont (eds.), *Symposium Syriacum 1976 célébré du 13 au 17 septembre 1976 au centre culturel "Les Fontaines" de Chantilly (France)*, Rome, 1978 (Orientalia Christiana Analecta 205), pp. 163-177.

4. Syriac Philosophy: Individual Authors

4.1. Ahudhemmeh (see also 3.1.1.)

Giuseppe Furlani, "ʿEnânîšôʿ, Aḫûdhemmêh e il *Libro delle definizioni* di Michele l'Interprete," *Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 5, 31, 1922, pp. 143-148.

Giuseppe Furlani, "La psicologia di Ahudhemmêh," *Atti della Accademia delle Scienze di Torino. 2, Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 61, 1925-1926, pp. 807-845.

Philippe Gignoux, "Anatomie et physiologie humaine chez un auteur syriaque, Aḥūḥdemmeh," *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 142, 1, 1998, pp. 231-240.

Pierre Yousif, *La vision de l'homme chez deux philosophes syriaques : Bardesane (154-222), Ahoudemmeh (VI^e siècle)*, Paris, 2007 (Peuples et cultures de l'Orient).

4.2. Athanasius of Balad (see also 2.2.2. and 2.4.3.)

Giuseppe Furlani, "Sull'introduzione di Atanasio di Baladh alla logica e sillogistica aristotelica," *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 9, 6 [81, 2], 1921-1922, pp. 635-644.

4.3. Bardaisan

Edmund Beck, "Ephräms Rede gegen eine philosophische Schrift des Bardaisan übersetzt und erklärt," *Oriens Christianus* 60, 1976, pp. 24-68.

Alberto Camplani, "Note Bardesanitiche," *Miscellanea Marciana* 12, 1997, pp. 11-43.

Alberto Camplani, "Rivisitando Bardesane: note sulle fonti siriache del bardesanismo e sulla sua collocazione storico-religiosa," *Cristianesimo nella storia* 19, 3, 1998, pp. 518-596.

Alberto Camplani, "Bardesane et les bardesanites," *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses* 112, 2003-2004, pp. 29-50.

Alberto Camplani, "Bardaisan's Psychology: Known and Unknown Testimonies and Current Scholarly Perspectives," in M. Doerfler, E. Fiano & K. R. Smith (eds.), *Syriac Encounters: Papers from the Sixth North American Syriac Symposium, Duke University, 26-29 June 2011*, Leuven, 2015 (Eastern Christian Studies 20), pp. 259-278.

Han J. W. Drijvers, "Bardaisan of Edessa and the Hermetica: The Aramaic Philosopher and the Philosophy of his Time," *Jaarbericht Ex Oriente Lux* 21, 1970, pp. 190-210.

Han J. W. Drijvers, "Bardaiṣan von Edessa als Repräsentant des syrischen Synkretismus im 2. Jahrhundert n. Chr.," in A. Dietrich (ed.), *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet: Bericht über ein Symposion in Rheinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 4. bis 8. Oktober 1971, Göttingen 1975* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse 3, 96), pp. 109-122.

Giuseppe Furlani, "Sur le stoïcisme de Bardesane d'Édesse", *Archiv Orientální* 9, 3, 1937, pp. 347-352.

Izabela Jurasz, "Éphrem, Bardesane et Albinus sur les incorporels : une confrontation entre le platonisme et le stoïcisme en milieu syriaque," *Philosophie antique* 17, 2017, pp. 169-204.

Ute Possekel, "Bardaisan of Edessa: Philosopher or Theologian?," *Zeitschrift für Antikes Christentum = Journal of Ancient Christianity* 10, 3, 2007, pp. 442-461.

Ilaria Ramelli, *Bardaisan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and a New Interpretation*, Piscataway, 2009 (Gorgias Eastern Christian Studies 22).

Ilaria Ramelli, "Ethos and Logos: A Second-Century Debate Between 'Pagan' and Christian Philosophers", *Vigiliae Christianae* 69, 2, 2015, pp. 123-156.

Ilaria Ramelli, "Bardaisan: A Christian Middle Platonist from Edessa and His Reading of Scripture in the Light of Plato," in C. B. Horn & S. H. Griffith (eds.), *Biblical & Qur'ānic Traditions in the Middle East*, Warwick, Rhode Island, 2016 (Eastern Mediterranean Texts and Contexts 2), pp. 215-238.

Paul Robertson, "Greco-Roman Ethical-Philosophical Influences in Bardaisan's *Book of the Laws of Countries*," *Vigiliae Christianae* 71, 5, 2017, pp. 511-540.

Frithiof Rundgren, "Stoica Semitica," in H. R. Roemer & A. Noth (eds.), *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients: Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag*, Leiden, 1981, pp. 355-361.

Ilinca Tanaseanu-Döbler, "Bemerkungen zu Porphyrios und Bardaiṣan," *Zeitschrift für Antikes Christentum = Journal of Ancient Christianity* 19, 1, 2015, pp. 26-68.

Javier Teixidor, *Bardesane d'Édesse : la première philosophie syriaque*, Paris, 1992 (Patrimoines. Christianisme 7).

Pierre Yousif, *La vision de l'homme chez deux philosophes syriaques : Bardesane (154-222), Ahoudemmeh (VI^e siècle)*, Paris, 2007 (Peuples et cultures de l'Orient).

4.4. Barhebraeus

Ján Bakoš (ed.), *Psychologie de Grégoire Aboulfaradj dit Barhebraeus, d'après la huitième base de l'ouvrage "Le candélabre des sanctuaires"*, Leiden, 1948.

Nesim Doru, "The Influence of Islamic Philosophy on Bar Hebraeus (Abu'l-Faraj Ibn al-Ibrī)," *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21, 2, 2017, pp. 913-946.

Giuseppe Furlani, "La psicologia di Barhebreo secondo il libro *La Crema della Sapienza*," *Rivista degli studi orientali* 13, 1931-1932, pp. 24-52.

Giuseppe Furlani, "Barhebreo sull'anima razionale (dal *Libro del Candelabro del Santuario*)," *Orientalia* NS 1, 1932, pp. 1-23, 97-115.

Giuseppe Furlani, "Avicenna, Barhebreo, Cartesio," *Rivista degli studi orientali* 14, 1933, pp. 21-30.

Giuseppe Furlani, "Di tre scritti in lingua siriaca di Barhebreo sull'anima," *Rivista degli studi orientali* 14, 1933, pp. 284-308.

Giuseppe Furlani, "La versione siriaca del *Kitāb al-išārāt wat-tanbīhāt* di Avicenna," *Rivista degli studi orientali* 21, 1, 1945, pp. 89-101.

Richard J.H. Gottheil, "A Synopsis of Greek Philosophy by bar 'Ebhrâyâ," *Hebraica* 3-4, 1887, pp. 249-254.

Henri Hugonnard-Roche, "L'œuvre logique de Barhebraeus," *Parole de l'Orient* 33, 2008, pp. 129-143.

Herman F. Janssens, "Bar Hebraeus' *Book of the Pupils of the Eye*," *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 47, 1, 1930, pp. 26-49; 47, 2, 1931, pp. 94-134; 48, 4, 1932, pp. 209-263; 52, 1, 1935, pp. 1-21.

Herman F. Janssens, *L'entretien de la sagesse : introduction aux œuvres philosophiques de Bar Hebraeus*, Liège – Paris, 1937 (Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège 75).

N. Peter Joosse, *A Syriac Encyclopaedia of Aristotelian Philosophy: Barhebraeus (13 cent.) Butyrum Sapientiae, Books of Ethics, Economy and Politics*, Leiden, 2004 (Aristoteles Semitico-Latinus 16).

N. Peter Joosse, "Expounding on a Theme: Structure and Sources of Bar Hebraeus' 'Practical Philosophy' in *The Cream of Wisdom*," in H. G. B. Teule *et al.* (eds.), *The Syriac Renaissance*, Leuven – Paris – Walpole, MA, 2010 (Eastern Christian Studies 9), pp. 135-150.

N. Peter Joosse, "Between Enigma and Paradigm: The Reception of Aristotle's Politica in the Near East: The Arabic and Syriac-Aramaic Traditions," in V. Syros (ed.), *Well Begun is Only Half Done: Tracing Aristotle's Political Ideas in Medieval Arabic, Syriac, Byzantine, and Jewish Sources*, Tempe, Arizona, 2011 (Medieval and Renaissance Texts and Studies 388, Medieval Confluences 1), pp. 97-120.

Jobst Reller, "Iwannis von Dara, Mose bar Kepha und Bar Hebräus über die Seele, traditionsgeschichtlich untersucht," in G. J. Reinink & A. Klugkist (eds.), *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, Louvain, 1999 (Orientalia Lovaniensia Analecta 89), pp. 253-268.

Paul Sbath (ed.), *Traité sur l'âme par Bar-Hebraeus, mort en 1286 : texte arabe publié pour la première fois d'après deux manuscrits conservés dans la Bibliothèque de Manuscrits*, Cairo, 1928.

Curt Steyer, *Buch der Pupillen von Gregor Bar Hebräus nach vier Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Leipzig, 1908.

Hidemi Takahashi, "Barhebraeus und seine islamischen Quellen: *Têgrat têgrātā (Tractatus tractatuum)* und *Ġazālīs Maqāṣid al-falāsifa*," in M. Tamcke (ed.), *Syriaca: Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der Syrischen Kirchen: 2. Deutsches Syrologen-Symposium (Juli 2000, Wittenberg)*, Münster, 2002 (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 17), pp. 147-175.

Hidemi Takahashi, "Reception of Ibn Sīnā in Syriac: The Case of Gregory Barhebraeus," in D. Reisman (ed.), *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, Leiden, 2003 (Islamic Philosophy, Theology and Science 52), pp. 249-281.

Hidemi Takahashi, *Barhebraeus: A Bio-Bibliography*, Piscataway, NJ, 2005 (Gorgias Eastern Christian Studies 9), pp. 243-271.

Hidemi Takahashi, "Edition of the Syriac Philosophical Works of Barhebraeus, With a Preliminary Report on the Edition of the Book of Heaven and the World and the Book of Generation and Corruption of the *Cream of Wisdom*," in A. Oppenraay & R. Fontaine (eds.), *The Letter before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, Leiden, 2012 (Aristoteles Semitico-Latinus 22), pp. 109-130.

David G. K. Taylor, "L'importance des Pères de l'Église dans l'œuvre speculative de Barhebraeus," *Parole de l'Orient* 33, 2008, pp. 63-85.

Herman G. B. Teule, "The Transmission of Islamic Culture to the World of Syriac Christianity: Barhebreaus' Translation of Avicenna's *kitâb al-išârât wa l-tanbîhât*. First Soundings," in J. van Ginkel, H. L. Murre-van den Berg & T. M. van Lint (eds.), *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, Leuven, 2005 (Orientalia Lovaniensia Analecta 134), pp. 167-184.

Herman G. B. Teule, "The Interaction of Syriac Christianity and the Muslim World in the Period of the Syriac Renaissance," in D. W. Winkler (ed.), *Syriac Churches Encountering Islam: Past Experiences and Future Perspectives*, Piscataway, NJ, 2010 (Pro Oriente Studies in the Syriac Tradition 1), pp. 110-128.

John W. Watt *et al.* (eds.), *Aristotelian Rhetoric in Syriac: Barhebraeus, Butyrum Sapientiae, Book of Rhetoric*, Leiden, 2005 (Aristoteles Semitico-Latinus 18).

John W. Watt, "Graeco-Syriac Tradition and Arabic Philosophy in Bar Hebraeus," in H. G. B. Teule *et al.* (eds.), *The Syriac Renaissance*, Louvain, 2010 (Eastern Christian Studies 9), pp. 123-133.

John W. Watt, "The Commentary on the Rhetoric by Bar Hebraeus," in F. Woerther (ed.), *Commenting on Aristotle's Rhetoric, from Antiquity to the Present = Commenter la Rhétorique d'Aristote, de l'Antiquité à la période contemporaine*, Leiden, 2018 (International Studies in the History of Rhetoric 11), pp. 116-131.

Mauro Zonta, "Structure and Sources in Bar-Hebraeus' *Practical philosophy* in the *Cream of Science*," in R. Lavenant (ed.), *Symposium Syriacum VII: Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11-14 August 1996*, Rome, 1998 (Orientalia Christiana Analecta 256), pp. 279-292.

Mauro Zonta, "Syriac, Hebrew and Latin Encyclopaedias in the 13th Century: A Comparative Approach to 'Medieval Philosophies'," in J. Aertsen and A. Speer, *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche*

Philosophie der Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt, Berlin, 1998 (Miscellanea Mediaevalia 26), pp. 922-928.

4.5. (Anonymous) Cause of all Causes

Benjamin H. Cowper, "Philosophical Questions in the Ancient Syrian Church," *Journal of Sacred Literature and Biblical Record* NS 4, 1, 1862, pp. 154-161.

Carl Kayser, *Das Buch von der Erkenntniss der Wahrheit oder Der Ursache aller Ursachen, Aus dem syrischen Grundtext ins Deutsche übersetzt*, Strassburg, 1893.

Carl Kayser (ed.), *Das Buch von der Erkenntnis der Wahrheit oder Der Ursache aller Ursachen, Nach den syrischen Handschriften zu Berlin, Rom, Paris und Oxford herausgegeben*, Leipzig, 1889.

Gerrit J. Reinink, "Communal Identity and the Systematisation of Knowledge in the Syriac *Cause of All Causes*," in P. Binkley (ed.), *Pre-Modern Encyclopaedic Texts: Proceedings of the Second COMERS Congress, Groningen, 1-4 July 1996*, Leiden – New York, 1997 (Brill's Studies in Intellectual History 79), pp. 275-288.

Jan M. F. Van Reeth, "Éléments de théodicée syrienne : de Jean Philopon au *Causa Causarum*," in R. J. Mouawad (ed.), *Les transmetteurs de civilisations : l'expérience du Bilad El-Sham à l'époque omeyyade*, Antélias – Paris, 2005, pp. 151-164.

4.6. Ephrem the Syrian

Edmund Beck, *Ephräms des Syrers Psychologie und Erkenntnislehre*, Louvain, 1980 (CSCO 419, Subsidia 58).

Thomas Koonammakkal, "St. Ephrem and 'Greek Wisdom'," in R. Lavenant (ed.), *VI Symposium Syriacum, 1992: University of Cambridge, Faculty of Divinity, 30 August - 2 September 1992*, Rome, 1994 (Orientalia Christiana Analecta 247), pp. 169-176.

Ute Possekel, *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*, Louvain, 1999 (CSCO 580, Subsidia 102).

4.7. George, Bishop of the Arabs (see also 2.2.1., 2.2.2., 2.2.3, and 2.4.4.)

Giuseppe Furlani, "La versione e il commento di Giorgio della Nazioni all'Organo aristotelico," *Studi italiani di filologia classica* 3, 1923, pp. 305-333.

Khalîl Georr (ed.), *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes : édition de textes précédée d'une étude historique et critique et suivie d'un vocabulaire technique*, Beirut, 1948. [see also 2.2.1.]

Dana Miller, "George, Bishop of the Arab Tribes, on True Philosophy," *Aram* 5, 1993, pp. 303-320.

Victor Ryssel, *Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert*, Leipzig, 1891.

Jack Tannous, "Between Christology and Kalām? The Life and Letters of George, Bishop of the Arab Tribes," in G. Kiraz (ed.), *Malphono w-Rabo d-Malphono: Studies in Honor of S. Brock*, Piscataway, 2008 (Gorgias Eastern Christian Studies 3), pp. 671-716.

4.8. Jacob bar Šakkō

Anton Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern vom 5. bis 8. Jahrhundert. 1, Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles; Syrische Kommentare zur Eisagoge des Porphyrios*, Leipzig, 1900, pp. 15-33.

Jörg Bendrat, "Der Dialog über die Rhetorik des Jakob bar Shakko," in *Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte*, Göttingen, 1968, pp. 19-26.

Giuseppe Furlani, "La logica del *Libro dei Dialoghi* di Severo bar Shakkô," *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 9, 11 [86, 2], 1926-1927, pp. 289-348.

Clive A. Havard, "Jacob bar Šakkô, *On the Faculties of the Soul*," in R. Lavenant (ed.), *VI Symposium Syriacum, 1992: University of Cambridge, Faculty of Divinity, 30 August – 2 September 1992*, Rome, 1994 (Orientalia Christiana Analecta 247), pp. 259-268.

Julius Ruska, *Das Quadrivium aus Severus Bar Šakkûs's Buch der Dialoge*, Leipzig, 1896.

Julius Ruska, "Studien zu Severus bar Šakkû's *Buch der Dialoge*," *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 12, 1897, pp. 8-41, 145-61.

4.9. Jacob of Edessa

Giuseppe Furlani, "Di alcuni passi della metafisica di Aristotele presso Giacomo d'Edessa," *Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 5, 30, 1921, pp. 268-273.

Giuseppe Furlani, "Il Manualetto di Giacomo d'Edessa (Brit. Mus. Manuscr. Syr. Add. 12.154): Traduzione dal siriaco e note," *Studi e materiali di storia delle religioni* 1, 1925, pp. 262-282.

Giuseppe Furlani, "L'Encheiridion di Giacomo d'Edessa nel testo siriaco," *Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* 6, 4, 1928, pp. 222-249.

Khalîl Georr (ed.), *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes : édition de textes précédée d'une étude historique et critique et suivie d'un vocabulaire technique*, Beirut, 1948. [see also 2.2.1.]

Theresia Hainthaler, "Jacob of Edessa and his Enchiridion: Some Remarks," in G. Y. Ibrahim & G. A. Kiraz (eds.), *Studies on Jacob of Edessa*, Piscataway, NJ, 2010 (Gorgias Eastern Christian Studies 25), pp. 27-42.

Henri Hugonnard-Roche, "Le vocabulaire philosophique de l'être en syriaque, d'après des textes de Sergius de Resh'aina et Jacques d'Édesse," in J. A. Montgomery (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy, From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Leuven, 2006 (Orientalia Lovaniensia Analecta 152), pp. 101-125.

Henri Hugonnard-Roche, "Jacob of Edessa and the Reception of Aristotle," in B. ter Haar Romeny (ed.), *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of his Day*, Leiden, 2008 (Monographs of the Peshitta Institute 18), pp. 205-222.

Henri Hugonnard-Roche, "La question de l'âme dans la tradition philosophique syriaque (VI^{e}-IX^{e} siècle)," *Studia Graeco-Arabica* 4, 2014, pp. 17-64. [see also 3.1.1.]

Marina Wilks, "Jacob of Edessa's Use of Greek Philosophy in his Hexaemeron," in B. ter Haar Romeny (ed.), *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of his Day*, Leiden, 2008 (Monographs of the Peshitta Institute 18), pp. 223-238.

4.10. Job of Edessa

Rotraud Hansberger, "Ticklish Questions: Pseudo-Proclus and Job of Edessa on the Workings of the Elemental Qualities," *Oriens* 42, 1-2, 2014, pp. 140-219.

Bernhard Lewin, "Job d'Edesse et son *Livre des Trésors*," *Orientalia Suecana* 6, 1957, pp. 21-30.

Alphonse Mingana (ed.), *An Encyclopaedia of Philosophical and Natural Sciences as Taught in Baghdad about AD 817, Or Book of Treasures by Job of Odessa*, Cambridge, 1935.

Gerrit J. Reinink, "The *Book of Nature* and Syriac Apologetics against Islam: The Case of Job of Edessa's Book of Treasures," in A. Vanderjagt & K. van Berkel (eds.), *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*, Leuven, 2005 (Groningen Studies in Cultural Change 16), pp. 71-84.

4.11. John bar Zoʿbi

Hans Daiber, "Ein vergessener syrischer Text: Bar Zoʿbi über die Teile der Philosophie," *Oriens Christianus* 69, 1985, pp. 73-80.

Giuseppe Furlani, "Giovanni Bar Zôʿbî sulla differenza tra natura ed ipostasi e tra persona e faccia," *Studi e materiali di storia delle religioni* 2, 1926, pp. 230-242.

Giuseppe Furlani, "Yôhannân Bar Zôʿbî sulla differenza tra natura, ipostasi, persona e faccia," *Rivista degli studi orientali* 12, 1929-1930, pp. 272-285.

4.12. John of Dara

Giuseppe Furlani, "La psicologia di Giovanni di Dara," *Rivista degli studi orientali* 11, 1928, pp. 254-279.

Henri Hugonnard-Roche, "La question de l'âme dans la tradition philosophique syriaque (VI^e^-IX^e^ siècle)," *Studia Graeco-Arabica* 4, 2014, pp. 17-64. [see also 3.1.1.]

Jobst Reller, "Iwannis von Dara, Mose bar Kepha und Bar Hebräus über die Seele, traditionsgeschichtlich untersucht," in G. J. Reinink & A. C. Klugkist (eds.), *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, Louvain, 1999 (Orientalia Lovaniensia Analecta 89), pp. 253-268.

Mauro Zonta, "Nemesiana Syriaca: New Fragments from the Missing Syriac Version of the De Natura Hominis," *Journal of Semitic Studies* 36, 2, 1991, pp. 223-258.

Mauro Zonta, "Iwānnīs of Dārā's Treatise on the Soul and its Sources: A New Contribution to the History of Syriac Psychology around 800 AD," in E. Coda & C. Martini Bonadeo (eds.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge : mélanges offerts à Henri Hugonnard-Roche*, Paris, 2014 (Études musulmanes 44), pp. 113-122.

Mauro Zonta, "Iwānnīs of Dārā on Soul's Virtues: About a Late Antiquity Greek Philosophical Work among Syrians and Arabs," *Studia Graeco-Arabica* 5, 2015, pp. 129-143.

4.13. Michael Badoqa

Luise Abramowski, "Zu den Schriften des Michael Malpana/Badoqa," in G. J. Reinink & A. C. Klugkist (eds.), *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, Louvain, 1999 (Orientalia Lovaniensia Analecta 89), pp. 1-10.

Paolo Bettiolo, "Écriture et 'nature' dans les écoles syro-orientales," in M. Farina (ed.), *Les auteurs syriaques et leur langue*, Paris, 2018 (Études syriaques 15), pp. 111-136.

Giuseppe FURLANI, "ʿEnânîšôʿ, Ahûdhemmêh e il *Libro delle definizioni* di Michele l'Interprete," *Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 5, 31, 1922, pp. 143-148.

Giuseppe FURLANI, "*Il libro delle definizioni e divisioni* di Michele l'Interprete," *Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie della Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 6, 2, 1926, pp. 1-194.

4.14. Moshe bar Kepha

Oscar BRAUN, *Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele*, Freiburg im Breisgau, 1891.

Henri HUGONNARD-ROCHE, "La question de l'âme dans la tradition philosophique syriaque (VI^e^-IX^e^ siècle)," *Studia Graeco-Arabica* 4, 2014, pp. 17-64. [see also 3.1.1.]

Jobst RELLER, "Iwannis von Dara, Mose bar Kepha und Bar Hebräus über die Seele, traditionsgeschichtlich untersucht," in G. J. Reinink & A. C. Klugkist (eds.), *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, Louvain, 1999 (Orientalia Lovaniensia Analecta 89), pp. 253-268.

4.15. Paul the Persian (see also 2.2.2. and 2.4.5.)

Mohammed ARKOUN, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV^e^/IX^e^ – V^e^/X^e^ siècle : Miskawayh (320/325-421) = (932/936-1030), philosophe et historien*, Paris, 1970 (Études musulmanes 12).

Peter BRUNS, "Paul der Perser: Christ und Philosoph im spätantiken Sasanidenreich," *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 104, 1-2, 2009, pp. 28-53.

Henri HUGONNARD-ROCHE, "Paul le Perse," in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques. 5, 1, De Paccius à Plotin*, Paris, 2012, pp. 183-187.

Henri HUGONNARD-ROCHE, "La tradition du *Peri hermeneias* d'Aristote en syriaque, entre logique et grammaire," in M. Farina (ed.), *Les auteurs syriaques et leur langue*, Paris, 2018 (Études syriaques 15), pp. 55-93.

Shlomo PINES, "Ahmad Miskawayh and Paul the Persian," *Irān-shināsi* 2, 2, 1971, pp. 121-129.

Javier TEIXIDOR, "Science versus foi chez Paul le Persan : une note," in J.-P. Mahé & R. W. Thomson (eds.), *From Byzantium to Iran: Armenian Studies in Honour of Nina G. Garsoïan*, Atlanta, 1997 (Suren D. Fesjian Academic Publications 5. Occasional Papers and Proceedings 8), pp. 509-519.

Javier TEIXIDOR, "Les textes syriaques de logique de Paul le Perse," *Semitica* 47, 1997, pp. 117-138.

Javier TEIXIDOR, *Aristote en syriaque : Paul le Perse, logicien du VI^e^ siècle*, Paris, 2003 (CNRS Philosophie).

4.16. Proba (see also 2.4.6.)

Sebastian P. BROCK, "The Commentator Probus: Problems of Date and Identity," in J. Lössl & J. W. Watt (eds.), *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity*, Farnham, 2011, pp. 195-206.

Henri HUGONNARD-ROCHE, "La théorie de la proposition selon Proba, un témoin syriaque de la tradition grecque (VI^e^ siècle)," in Ph. Büttgen *et al.* (eds.), *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, Paris, 1999 (Études de littérature ancienne 10),

pp. 191-208; = ID., *La logique d'Aristote du grec au syriaque : études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Paris, 2004 (Textes et traditions 9), pp. 275-291.

Henri HUGONNARD-ROCHE, "Le commentaire syriaque de Probus sur l'*Isagoge* de Porphyre : une étude préliminaire," *Studia Graeco-Arabica* 2, 2012, pp. 227-244.

Henri HUGONNARD-ROCHE, "Probus (Proba)," in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques. 5, 2, De Plotin à Rutilius Rufus*, Paris, 2012, pp. 1539-1542.

Henri HUGONNARD-ROCHE, "Un *Organon* court en syriaque : Paul le Perse versus Boèce," in J. Brumberg-Chaumont (ed.), *Ad notitiam ignoti : L'Organon dans la translatio studiorum à l'époque d'Albert le Grand*, Turnhout, 2013 (Studia artistarum. Études sur la faculté des arts dans les universités médiévales 37), pp. 193-216.

Henri HUGONNARD-ROCHE, "La tradition du *Peri hermeneias* d'Aristote en syriaque, entre logique et grammaire," in M. Farina (ed.), *Les auteurs syriaques et leur langue*, Paris, 2018 (Études syriaques 15), pp. 55-93. [see also 2.2.2.]

Harald SUERMANN, "Anmerkungen zur Sprache der *Übersetzungen* und Kommentare von Aristoteles und Porphyrios bei Probus," in R. Lavenant (ed.), *Symposium Syriacum VI, 1992: University of Cambridge, Faculty of Divinity, 30 August – 2 September 1992*, Roma, 1994 (Orientalia Christiana Analecta 247), pp. 393-400.

Harald SUERMANN, "Die Übersetzung der Probus und eine Theorie zur Geschichte der syrischen Übersetzung griechischer Texte," *Oriens Christianus* 74, 1990, pp. 103-114.

Harald SUERMANN, "Les traductions syriaques des textes philosophiques grecs attribuées à Probus," in G. Fiaccadori (ed.), *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente: Atti del VI, VII, e VIII Seminario sul tema "Recupero di testi classici attraverso recezioni in lingue del Vicino e Medio Oriente" (Milano, 5-6 ottobre 1987; Napoli, 5-6 dicembre 1988; Bologna,13-14 ottobre 1989)*, Roma, 2001, pp. 293-299.

4.17. Sergius of Rēšʿaynā (see also 2.4.7.)

Emiliano FIORI (transl.), *Sergio di Reshʿayna, Trattato sulla vita spirituale*, Bose, 2008, 2015[2] (Testi dei Padri della Chiesa 93).

Emiliano FIORI, "'È lui che mi ha donato la conoscenza senza menzogna' (Sap 7,17): Origene, Evagrio, Dionigi e la figura del maestro nel Discorso sulla vita spirituale di Sergio di Rešʿaynā," *Adamantius* 15, 2009, pp. 43-59.

Emiliano FIORI, "Elementi evagriani nella traduzione siriaca di Dionigi l'Areopagita: la strategia di Sergio di Rešʿaynā," *Annali di storia dell'esegesi* 27, 1, 2010, pp. 323-332.

Emiliano FIORI, "Mélange eschatologique et 'condition spirituelle' de l'intellect dans le *Corpus Dionysiacum* Syriaque : un cas remarquable de divergence entre le corpus dionysien grec et sa traduction par Serge de Rešʿaynā," *Parole de l'Orient* 35, 2010, pp. 261-276.

Emiliano FIORI, "The Topic of Mixture as a Philosophical Key to the Understanding of the Divine Names: Dionysius and the Origenist Monk Stephen bar Sudaili", in L. Karfíková & M. Havrda (eds.), *Nomina Divina: Colloquium Dionysiacum Pragense (Prag, den 30.-31. Oktober 2009)*, Fribourg, 2011 (Paradosis 52), pp. 71-88.

Emiliano FIORI, "Sergius of Reshaina and Pseudo-Dionysius: A Dialectical Fidelity," in J. Lössl & J. W. Watt (eds.), *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*, Farnham, 2011, pp. 179-194.

Emiliano FIORI (ed. and transl.) *Dionigi Areopagita, Nomi divini, teologia mistica, epistole: La versione siriaca di Sergio di Rēšʿaynā (VI secolo)*, Louvain, 2014 (CSCO 656-657, Scriptores Syri 252-253).

Emiliano Fiori, "Un intellectuel alexandrin en Mésopotamie : essai d'une interprétation d'ensemble de l'œuvre de Serge de Resh'ayna," in E. Coda & C. Martini Bonadeo (eds.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge : mélanges offerts à Henri Hugonnard-Roche*, Paris, 2014 (Études musulmanes 44), pp. 59-90.

Jean-Michel Hornus, "Le Corpus dionysien en syriaque," *Parole de l'Orient* 1, 1, 1970, pp. 69-93.

Henri Hugonnard-Roche, "Aux origines de lexégèse orientale et la logique d'Aristote : Sergius de Res'aina, médicin et philosophe," *Journal asiatique* 277, 1989, pp. 1-17.

Henri Hugonnard-Roche, "Note sur Sergius de Rēš'ainā, traducteur du grec en syriaque et commentateur d'Aristote," in G. Endress & R. Kruk (eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on His Ninetieth Birthday*, Leiden, 1997 (CNWS publications 50), pp. 121-43 = Id., *La logique d'Aristote du grec au syriaque : études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Paris, 2004 (Textes et traditions 9), pp. 123-142.

Henri Hugonnard-Roche, "Le vocabulaire philosophique de l'être en syriaque, d'après des textes de Sergius de Resh'aina et Jacques d'Édesse," in J. A. Montgomery (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy, From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Leuven, 2006 (Orientalia Lovaniensia Analecta 152), pp. 101-125.

István Perczel, "Sergius of Reshaina's Syriac Translation of the Dionysian Corpus: Some Preliminary Remarks," in C. Baffioni (ed.), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardo-antica e medievale: Filologia, storia, dottrina, Atti del Seminario nazionale di studio (Napoli-Sorrento, 29-31 ottobre 1998)*, Alessandria, 2000, pp. 79-94.

István Perczel, "The Earliest Syriac Reception of Dionysius," *Modern Theology* 24, 4, 2008, pp. 557-571.

Matthias Quaschning-Kirsch, "Die Frage der Benennbarkeit Gottes in den syrischen Versionen des Corpus Dionysiacum Areopagiticum," in R. Lavenant (ed.), *Symposium Syriacum VII: Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11-14 August 1996*, Rome, 1998 (Orientalia Christiana Analecta 256), pp. 117-126.

Polycarpe Sherwood, "Mimro de Serge de Rešayna sur la vie spirituelle. 1-2," *L'Orient Syrien* 5, 1960, pp. 433-457; 6, 1961, pp. 95-115, 121-156.

Polycarpe Sherwood, "Sergius of Reshaina and the Syriac Versions of Pseudo-Denys," *Sacris Erudiri* 4, 1952, pp. 171-184.

John W. Watt, "Commentary and Translation in Syriac Aristotelian Scholarship: Sergius to Baghdad," *Journal for Late Antique Religion and Culture* 4, pp. 28-42.

John W. Watt, "From Sergius to Mattā: Aristotle and Pseudo-Dionysius in the Syriac Tradition," in J. Lössl & J. W. Watt (eds.), *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*, Farnham, 2011, pp. 239-258.

4.18. Severus Sebokht (see also 2.4.8.)

Henri Hugonnard-Roche, "Sévère Sebokht," in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques. 6, De Sabinillus à Tyrsénos*, Paris, 2016, pp. 230-235.

Edgar Reich, "Ein Brief des Severus Sebokt," in M. Folkerts & R. Lorch (eds.), *Sic itur ad astra: Studien zur Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften: Festschrift für den Arabisten Paul Kunitzsch zum 70. Geburtstag*, Wiesbaden, 2000, pp. 478-489.

4.19. Silvan of Qardu

Robert Hespel (ed.), *Théodore bar Koni, Livre des scolies (recension d'Urmiah). Les collections annexées par Sylvain de Qardu*, Louvain, 1984 (CSCO 464-465, Scriptores Syri 197-198).

Eduard Sachau, "Zu den Aristoteles-Studien im Orient," in *Genethliakon zum Buttmannstage, 5. December 1899*, Berlin, 1899, pp. 50-64.

Javier Teixidor, "Brèves notions de philosophie de Sylvain de Qardu," in M. A. Amir-Moezzi *et al.* (eds.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient : hommage à Michel Tardieu*, Turnhout, 2009 (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 142), pp. 669-676.

4.20. Theodore Bar Koni

Anton Baumstark, "Griechische Philosophen und ihre Lehren in syrischer Ueberlieferung: Abschnitte aus Theodoros bar Kônî *Buch der Scholien*," *Oriens Christianus* 5, 1905, pp. 1-25.

Paolo Bettiolo, "Écriture et 'nature' dans les écoles syro-orientales", in M. Farina (ed.), *Les auteurs syriaques et leur langue*, Paris, 2018 (Études syriaques 15), pp. 111-136.

Giuseppe Furlani, "La filosofia nel *Libro degli Scolî* di Teodoro bar Kêwânây," *Giornale della Societa Asiatica Italiana* NS 1, 1925-1928, pp. 250-296.

Sidney H. Griffith, "Theodore bar Kônî's Scholion: A Nestorian Summa Contra Gentiles from the First Abbasid Century," in N. G. Garsoïan *et al.* (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington, 1982, pp. 53-72.

Robert Hespel & René Draguet, *Theodore bar Koni, Livre des scolies. Recension de Séert*, Louvain, 1982 (CSCO 431-432, Scriptores Syri 187-188).

Robert Hespel (ed.), *Théodore bar Konai, Livre des scolies (recension d'Urmiah)*, Louvain, 1983 (CSCO 447-448, Scriptores Syri 193-194).

Addai Scher (ed.), *Theodorus Bar Kōnī, Liber scholiorum. 1-2*, Paris, 1910, 1912 (CSCO 55, 69, Scriptores Syri. 2, 65-66).

4.21. Timothy I

Vittorio Berti, "Libri e biblioteche cristiane nell'Iraq dell'VIII secolo: una testimonianza dell'epistolario del patriarca siro-orientale Timoteo I (727-823)," in C. D'Ancona Costa (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists,* Leiden – Boston, 2007 (Philosophia antiqua 107), pp. 307-317.

Vittorio Berti, *Vita e studi di Timoteo I († 823), patriarca cristiano di Baghdad: ricerche sull'epistolario e sulle fonti contigue*, Paris, 2009 (Cahiers de Studia Iranica 41).

Vittorio Berti, "Provvidenza, libertà e legame anima-corpo nella lettera 2 di Timoteo I a Rabban Bokhtīšōʿ, archiatra di Hārūn al-Rašīd," in C. Noce, M. Pampaloni & C. Tavolieri (eds.), *Le vie del sapere in ambito siro-mesopotamico dal III al IX secolo: Atti del convegno internazionale tenuto a Roma nei giorni 12-13 maggio 2011*, Rome, 2013 (Orientalia Christiana Analecta 293), pp. 149-175.

Vittorio Berti, *L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps : morceaux d'anthropologie chrétienne de la mort dans l'Église syro-orientale*, Fribourg, 2015 (Paradosis 57).

Raphaël J. Bidawid, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I : étude critique avec en appendice la lettre de Timothée I aux moines du Couvent de Mar Maron (traduction latine et texte chaldeen)*, Città del Vaticano, 1956 (Studi e Testi 187).

Oscar Braun (ed.), *Timothei patriarchae I epistulae*, Louvain, 1914-1915 (CSCO 74, 75, Scriptores Syri 30, 31).

Sebastian P. Brock, "Two Letters of the Patriarch Timothy from the Late Eighth Century on Translations from Greek," *Arabic Sciences and Philosophy* 9, 1999, pp. 233-246.

Sidney H. Griffith, "From Patriarch Timothy I to Ḥunayn ibn Isḥāq: Philosophy and Christian Apology in Abbasid Times: Reason, Ethics and Public Policy," in M. Tamcke (ed.), *Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages*, Beirut – Würzburg, 2007 (Beiruter Texte und Studien 117), pp. 75-98.

Sidney H. Griffith, "The Syriac Letters of Patriarch Timothy I and the Birth of Christian Kalām in the Muʿtazilite Milieu of Baghdad and Basrah in Early Islamic Times," in W. J. van Bekkum, J. W. Drijvers & A. C. Klugkist (eds.), *Syriac Polemics: Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink*, Leuven, 2007 (Orientalia Lovaniensia Analecta 170), pp. 103-132.

Sidney H. Griffith, "Patriarch Timothy I and an Aristotelian at the Caliph's Court," in E. C. D. Hunter (ed.), *The Christian Heritage of Iraq: Collected Papers from the Christianity of Iraq I-V Seminar Days*, Piscataway, NJ, 2009 (Gorgias Eastern Christian Studies 13), pp. 38-53.

Martin Heimgartner, "Der ostsyrische Patriarch Timotheos I. (780-823) und der Aristotelismus: Die aristotelische Logik und Dialektik als Verständigungsbasis zwischen den Religionen," in M. Tamcke (ed.), *Orientalische Christen und Europa: Kulturbegegnung zwischen Interferenz, Partizipation und Antizipation*, Wiesbaden, 2012 (Göttinger Orientforschungen. 1, Syriaca 41), pp. 11-22.

Martin Heimgartner (ed.), *Timotheos I., Ostsyrischer Patriarch: Disputation mit dem Kalifen al-Mahdi*, Louvain, 2011 (CSCO 632, Scriptores Syri 245).

Martin Heimgartner (ed.), *Die Briefe 30-39 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I.*, Louvain, 2016 (CSCO 661-662, Scriptores Syri 256-257).

Martin Heimgartner (ed.), *Die Briefe 40 und 41 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I.*, Louvain, 2019 (CSCO 673-674, Scriptores Syri 261-262).

Martin Heimgartner (ed.), *Die Briefe 42-58 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I.*, Louvain, 2012 (CSCO 644-645, Scriptores Syri 248-249).

Table des matières

Introduction par Emiliano Fiori 1

Alberto Camplani – *Les discours de la philosophie dans les milieux chrétiens syriaques (IIe-IVe s.) : formes de l'argumentation et fondements intellectuels* 11

Izabela Jurasz – *Bardesane, un philosophe syriaque* 65

Alberto Rigolio – *La « philosophie populaire » syriaque : un mode de vie ?* ... 129

Yury Arzhanov – Progymnasmata *syriaques : la philosophie morale de forme gnomique et son usage dans l'enseignement de la rhétorique* 139

Daniel King – *The Study of Logic in Syriac Culture* 163

Matthias Perkams – *Sergius de Rēšʿaynā : le renouveau syro-occidental de l'aristotélisme et sa transmission syro-orientale* 209

Henri Hugonnard-Roche – *Le corpus logique en syriaque au VIe siècle : logique et ontologie* 231

Henri Hugonnard-Roche – *L'école de Qennešre et la tradition philosophique en syriaque, entre Alexandrie et Bagdad* 237

Vittorio Berti – *Notes sur la fonction et la circulation de la logique dans l'Église de l'Orient après l'Islam* 249

Mara Nicosia – *La* Rhétorique *d'Aristote dans les milieux syriaques et arabes : histoire d'un épisode de transmission intellectuelle dans l'Antiquité tardive* 267

Cecilia Martini Bonadeo – *La tradition du livre* Alpha elatton *de la* Métaphysique *d'Aristote chez les maîtres chrétiens du cercle aristotélicien de Bagdad au Xe siècle : Abū Bišr Mattā ibn Yūnus et Yaḥyā ibn ʿAdī* 287

La philosophie en syriaque, E. Fiori & H. Hugonnard-Roche (éds), Paris, 2019
(Études syriaques 16), p. 449-450.

Salam Rassi – *From Greco-Syrian to Syro-Arabic Thought: The Philosophical Writings of Dionysius bar Ṣalībī and Jacob bar Šakkō* 329

Hidemi Takahashi – *Barhebraeus comme philosophe : « la philosophie de Barhebraeus » ou « les œuvres philosophiques de Barhebraeus » ?* .. 381

Grigory Kessel – *The Syriac Commentary Tradition: An Update* 389

Yury Arzhanov – *Syriac Philosophy: Select Bibliography* 417

Table des matières 449

Abréviations 450

Abréviations bibliographiques utilisées dans cet ouvrage

CSCO : Corpus scriptorum christianorum Orientalium.
PO : Patrologia Orientalis.
SC : Sources chrétiennes.